مكتبة الفكر الاجتماعي

ناصيف نصّار

منطق السّلطة

مدخل إلى فلسفة الأمر



منطق السّلطة

مَدخَل إلى فلسَفة الأمـر

للمؤلف

La pensée réaliste d'Ibn Khaldun, P.U.F., Paris, 1967.
El pensamiento realista de Ibn Jaldun, Fondo de cultura economica, Mexico, 1980.

- **نحو مجتمع جديد**، دار الطليعة، طبعة خامسة، ١٩٩٥
- **طريق الاستقلال الفلسفي**، دار الطليعة، طبعة ثالثة، ١٩٨٦
- **مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ**، دار أمواج/ مكتبة بيسان، طبعة رابعة، ١٩٩٢
- **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، دار الطليعة، طبعة ثالثة، ١٩٩٤
- **الفلسفة في معركة الإيديولوجية**، دار الطليعة، طبعة ثانية، ١٩٨٦
- **مطارحات للعقل الملتزم**، دار الطليعة، طبعة أولى، ١٩٨٦
- **تصورات الأمة المعاصرة**، دار أمواج/ مكتبة بيسان، طبعة ثانية، ١٩٩٤
- **الإيديولوجية على المحك**، دار الطليعة، طبعة أولى، ١٩٩٤

ناصيف نصّار

منطق السّلطة

مدخل إلى فلسفة الأمر



دار أمواج

طبعة أولى، ١٩٩٥

دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع
ص.ب. ١٣/٥٢٦٤ بيروت - لبنان هاتف ٣٥١٢٦٩

توزيع مكتبة بيسان - بيروت
ص.ب. ١٣/٥٢٦١ هاتف ٣٥١٢٦٩

تصدير

هذا كتاب موجز في المبادئ العامّة لظاهرة السلطة، مستنبطة من مفهومها الذي يحدّد ماهيتها ومترابطة في منظومة منفتحة، مع تركيز خاص على السلطة السياسية. أضعه بكل تواضع في متناول جميع الناس، من دون مقدّمات، ولا خاتمات، تحقيقاً لبعض ما وعدت به في كتابات سابقة، في مسار فلسفي، متعدّد الجوانب والمستويات، متكامل المراحل والحلقات. وأترك لكل قارئ حرية كاملة، ومسؤولية كاملة، في كيفية قراءته وتفسيره، وفي تقدير أهميّته وقيمته. اذ ليس عليّ أن أبرهن عن أهميّة موضوعه، فهي من البيّنات، ولا أشعر بضرورة توجيه القارئ وإرشاده إلى فهم ما رميت إليه، وما حاولت ابداعه، وما توصلت إليه، جملة أو تفصيلًا، فهو قادر على ذلك بنفسه، بحسب ما عنده من استعداد وموقع وثقافة.

غير اني أتمنّى على مَن يرى أن هذا الكتاب جدير بالقراءة أن يتسلّح بقليل من الصبر، فلا يحكم على أي جزء منه قبل الاطلاع عليه بكامله. وقد بذلت ما في وسعي حتى أجعل قراءته، من أوّله إلى آخره، متيسّرة من دون عناء مرهق.

بيروت في ١٤ تموز ١٩٩٤
ناصيف نصّار

١ - السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر. فهي تستلزم آمراً ومأموراً وأمراً، آمراً له الحق في إصدار أمر إلى المأمور، ومأموراً عليه واجب الطاعة للآمر وتنفيذ الأمر الموجّه إليه. إنها إذن، علاقة بين طرفين متراضيين، يعترف الأوّل منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجباً عليه إلّا لأنه صادر عن حق له فيه، ويعترف الثاني منهما بأن تنفيذه للأمر مبني على وجوب الطاعة عليه وحق الطرف الأوّل في إصدار الأمر إليه. فالمشكلة الأساسية الأولى في علاقة السلطة هي مشكلة الاعتراف بما تتقوّم به من حق وواجب عند طرفيها. فإذا كان هذا الاعتراف تامّاً ومتبادلًا، استقامت السلطة كعلاقة أمرية مشروعة. ولكن إذا تطرّق الخلل إليه، من جهة الأمر أو من جهة المأمور أو من جهة الآمر نفسه، فإنها تتعرّض للارتباك والتصدّع والوهن، وقد تنتهي إلى انهيار.

٢ - إذا كان هذا هو معنى السلطة بوجه عام، فمن البيّن أن الحق الذي تتقوّم به محدود من جهتين. الأولى هي مصدره، والثانية

هي ميدانه ونطاقه أو مداه. من أين يأتي لصاحب السلطة الحق في الأمر؟ وما هو الميدان الذي يمارس فيه هذا الحق؟ وما هو المدى الذي يستطيع بلوغه في ممارسته له؟ كل سلطة بين البشر تحتاج إلى تبرير. وكل سلطة مبرّرة إنّما هي سلطة في ميدان معيّن ومن أجل هدف معيّن. والفرق بين السلطة والتسلّط يكمن في هاتين النقطتين. فالتسلّط هو انتحال للحق في الأمر من دون تبرير البتة، أو من دون تبرير كاف ومقبول، أو هو تجاوز للنطاق المعيّن للحق في الأمر. وفي الحقيقة، إذا كان من اليسير، نظريّاً، إدراك الفرق بين السلطة والتسلّط، فإنّه من العسير، عمليّاً، حفظ الساطة خالصة من كل أشكال التسلّط. وإذا كان من اليسير على النفس الإنسانية تحمّل السلطة وأصحاب السلطة، فإنه من العسير عليها تحمّل التسلّط والمتسلّطين.

٣ - وفي سبيل إدراك أوضح لمعنى السلطة، ينبغي التمييز بينها وبين السلطان، ثم بينها وبين السيطرة. إن مقولة السلطان لا تتركز على عنصر الأمر بحق بقدر ما تتركز على عنصر النفوذ كأمر واقع. السلطان هو القدرة الفعلية على التأثير في النفوس، من دون التزام معيّن، بحيث تصبح مطيعة ومنقادة لما يأتيها في العقل أو في الوجدان أو في العاطفة والميل. وكما تطلق السلطة على صاحب السلطة، يطلق السلطان على صاحب هذه القدرة التأثيرية في اي ميدان من ميادين النشاط الإنساني، وليس فقط في الميدان السياسي. فمَن له سلطان لا يستتبع غيره بلغة الأمر والطاعة، المبنيّة على الحق والواجب، بل بلغة الأمر المبنيّة على التأثير الفعلي الذي يصادف أن يمارسه فيه. وعمق التأثير هذا يأتي من عظمة الشخصية، أو من حدّة الذكاء، أو من روعة الرؤيا، أو من اتساع الخبرة، أو من وفرة المال،

أو من علو الجاه، أو من بهاء الفضيلة، أو من غير ذلك ممّا يتمتّع به افراد البشر من صفات مادية وروحية. ولا يوجد تعارض بالضرورة بين السلطان والسلطة. فإمّا أن تكون السلطة مقترنة بسلطان، وإما أن لا تكون كذلك. في الحالة الأولى، يتضاعف فعل صاحب السلطة ويتعاظم انقياد الناس له. وفي الحالة الثانية، يضعف صاحب السلطة في مقابل صاحب السلطان، أو على الأقل يضعف الانقياد له.

وعلى هذا الأساس، ينبغي التمييز بين التسلّط والتسلطن. فالتسلطن يتحدّد بالنسبة إلى السلطان، كما يتحدّد التسلّط بالنسبة إلى السلطة. فهو كالتسلّط، فعل تجاوز واصطناع واستغلال. السلطان الحقيقي يبسط سلطانه وهو يعرف أن حدوده غير قابلة للضبط الدقيق، ويكتفي بإشعاع سلطانه. أمّا المتسلطن، فإنّه يحاول استخدام سلطانه لترسيخ دونيّة مَن له سلطان عليه واستغلاله في سبيل مصلحته. ولذلك يقع نوع من الترادف بين التسلطن والسيطرة.

٤ - والسيطرة بمعناها العام هي الإخضاع المفروض بالقوة وتسخير الأضعف لأغراض الأقوى. إنها علاقة أمر وطاعة، بين طرفين متغالبين، يسعى أحدهما إلى فرض إرادته على الآخر فرضاً، وإلى حمل هذا الآخر على تنفيذ أمره بالقوة الجبرية. ففي الأساس، تختلف علاقة السيطرة عن علاقة السلطة بكونها تتحدّد بالإرغام والإكراه، بدلًا من الرضا والاقتناع. والقوة هنا هي القوة بكل أشكالها، بدءاً بشكلها المادي الفيزيائي. ففي علاقة السيطرة، ما دام الغالب أقوى من المغلوب، فإنّه يستطيع تعطيل مقاومته فعليّاً وحمله على تنفيذ أوامره والتقيد بتوجيهاته، ولكن الغلبة لا تدوم أبداً، لأن القوة وعلاقات القوة في تغير مستمر. فعندما يتمكن المغلوب من

رفض اوامر الغالب وتوجيهاته، فإنه يخرج من وضع المسيطر عليه، ويتحرّر، فيبقى من دون سيطرة على غيره أو يصبح بدوره مسيطراً. والغاية في السيطرة، خلافاً للغاية في السلطة، هي مصلحة الآمر وحده. وإذا روعيت مصلحة المأمور، فمن اجل صيانة مصلحة الآمر وتحسينها، وليس من اجل المأمور في نفسه. والشكل الأقصى لعلاقة السيطرة بين البشر هو الشكل المعروف باسم الاستعباد.

٥ - يتبيّن من هذه التعريفات العامّة أن السلطان يتوسّط بين السلطة والسيطرة المتناقضتين، وان الاختلاف بين السلطة والسلطان والسيطرة هواختلاف ضمن مجال واحد من مجالات الفعل الإنساني، هو مجال الأمر الذي يتحكّم إلى حد بعيد بنظام العلاقات الإنسانية. ولذلك لا يمكن فهم السلطة في الوجود الإنساني من دون الكشف عن الجدلية التي تقوم بينها وبين المجال الذي تنتمي إليه، وبخاصة بينها وبين السلطان والسيطرة. وفي الحقيقة، يبدو السلطان أشد أنواع الأمر انتشاراً ولطافة وغموضاً. فهو جذب ودفع، وتوجيه ومنع، وتحريض وردع، عبر الواعي واللاواعي، من دون حق محدّد ومن دون فرض واضطرار. إنه تأثير غير مقيّد بمسؤوليّة مسبقة وغير مشروط بمنطق ادامة الغلبة. ولذلك تشتد الرغبة فيه عند معظم الناس، ويشعر صاحب السلطة إنه محتاج إليه حتى يكون نصيبه من الأمر أكثر من مجرّد حق، ويشعر صاحب السيطرة انه يحتاج إليه حتى يخف عناؤه في ممارسة الإخضاع وإدامته. وإذا تعمّقنا في تحليل هذا الاحتياج، فإننا نجد أن ما تنزع إليه السيطرة يتجاوز مجرّد الحصول على مزايا السلطان، إذ إنه ليس أقل من تحوّلها إلى سلطة. فالمسيطر لا يرتاح إلى وضعه تماماً إلّا إذا انقلبت سيطرته، في نظر المغلوب، سلطة.

والسلطة نفسها لا تخلو تماماً من نزوع إلى نقيضها، من خلال نزوعها إلى التحلّي بمزايا السلطان. وذلك لأن السلطة، أصلًا، من دون قدرة معيّنة لا تكون. وهذا يعني أن جدلية النزوع الذي يشدّ السيطرة إلى السلطة والسلطة إلى السيطرة، هي جدلية تناقض وتجاذب فوق أصل واحد هو القدرة، وتحديداً القدرة الآمرة. فمن هذه القدرة تنبثق السلطة حقّاً في الأمر، وتتحدر السيطرة إخضاعاً بالقوة الجبرية.

٦ - والقول بالجدلية بين السلطة والسيطرة يعني أنه لا يمكن مفهوميّاً، رد السلطة إلى السيطرة، ولا السيطرة إلى السلطة، كما لا يمكن اشتقاق الواحدة من الأخرى. فالسلطة والسيطرة مختلفتان في الماهية، مع خروجهما من اصل واحد. وعليه، ليست السلطة شكلًا من اشكال السيطرة، وليست السيطرة شكلًا من اشكال السلطة. ولكن اختلاف الماهية لا يلغي الجدلية التي يمكنها، في ظروف تاريخية معيّنة، وتحت تأثير تحوّلات معيّنة، عند الآمر أو عند المأمور، أن تدفع السلطة إلى أن تنقلب سيطرة، والسيطرة إلى أن تنقلب سلطة، كما أنه لا يمنع أن تكون السيطرة وسيلة إلى السلطة، أو وسيلة في خدمتها، والسلطة وسيلة إلى السيطرة، أو وسيلة في خدمتها.

إن اختلاف الماهية بين ظاهرات الكيان الإنساني ليس اختلافاً بين ظاهرات منفصلة، ساكنة، مستقرّة في ذاتها على حالها، بل هو اختلاف بين ظاهرات متداخلة، متحرّكة، متراتبة، وقابلة للتحويل، ضمن شروط خاصة بكل واحدة منها. ولذلك يساوق اختلاف الماهية بين السلطة والسيطرة اختلاف في القيمة من حيث المبدأ ومن حيث الوضع التاريخي. وينبني على هذا الاختلاف إمكان تغيير واقع العلاقات بينهما على أساس تصوّر شامل للقدرة الإنسانية ومراتب

أنواعها أو أشكالها.

٧ - إذا كان هذا هو المعنى النظري العام للسلطة، فمن الواضح أنه لا ينطبق على كل وضع يظهر فيه انسان آمراً ومطاعاً، أو مؤثراً في فعل غيره. والقول الذي يكتفي، في تعريف السلطة، بفعل إصدار الأوامر والنواهي وتنفيذها بواسطة طرف ثان هو قول ناقص مفهومياً، لأنه لا يتضمّن العنصر المميّز للسلطة بين انواع القدرة المؤثرة أو الآمرة، وهو ناقص جدلياً، لأنه لا يأخذ في الاعتبار وضع الطرف الثاني وموقعه. فالقدرة التأثيرية التي يتمتّع بها الإنسان على غيره ليست سلطة إلّا عندما تقترن بالحق أو تتأسّس على الحق، وبالتالي على المسؤولية، في مقابل الطاعة الواجبة. بعبارة أخرى، تختلف القدرة كسلطة اختلافاً جوهرياً عن القدرة كسيطرة، لأنها تقوم على الاعتراف بأن الطرف الذي يقع عليه التأثير كائن يتمتع بالحرية كالطرف المؤثر، بينما تتّجه القدرة كسيطرة إلى إنكار هذه الحرية وإلى التعامل مع موضوعها كشيء. الطاعة للقدرة كسلطة انقياد لواجب، ولا واجب إلّا لكائن حرّ. والطاعة للقدرة كسيطرة إذعان، ولكن لا عن رضا والتزام. ولذلك لا يجوز إلّا على سبيل المجاز أن نقول بوجود سلطة للإنسان على الطبيعة، ولا يجوز إلّا على سبيل التوسّع أن نقول بوجود سيطرة للإنسان على نفسه. فالطبيعة لا تتلقى أوامر الإنسان، ولا تطيعها كواجبات إن مجال الطبيعة مفتوح للسيطرة، وكذلك مجال الإنسان بقدر ما نتناوله كشيء من أشياء الطبيعة. فالنزعات والميول والرغبات والعادات ليست بالنسبة إلى صاحبها كأشياء الطبيعة الخارجية. ولكن نموذجية السيطرة على هذه الاشياء تفرض نفسها بقوة وتنسحب على علاقة الإرادة بعالم النزعات

والمشاعر والميول والرغبات والعادات. وإذا كانت تنفذ إلى صميم علاقة الإنسان مع نفسه، فلا غرابة في أن تنفذ إلى علاقة الإنسان مع الإنسان. ولذلك نجد أن القدرة التأثيرية بين الناس يمكن أن تتّخذ شكل السيطرة، عندما تكون إكراهاً على الانقياد بالقوة الجبرية، ويمكن أن تتخذ شكل السلطة، عندما تكون تراضياً على الأمر والطاعة بين ارادات حرّة، كما يمكن أن تتخذ شكلًا لا هو سيطرة ولا هو سلطة.

إن مفهوم السلطة يتميّز، ويتألّف، بين أنواع القدرة التأثيرية، أو العلاقة الأمرية، بوصفه حقّاً قائماً بين إرادات حرّة. والمفهوم التطبيقي المساوق له، من خلال المساوقة للقدرة التأثيرية، أو للعلاقة الأمرية، بوجه عام هو مفهوم الحكم. فالإنسان يحكم نفسه، أي أنه يمارس سلطة على نفسه بوصفه إرادة حرّة تأمر نفسها وتلتزم تجاه الإرادات الحرّة. وحكمه هذا سلسلة مفتوحة من القرارات في شأن سلسلة مفتوحة من المسائل العملية التي تخصّه. وهو يحكم الآخرين تطبيقاً للسلطة التي له عليهم، وحكمه عبارة عن سلسلة مفتوحة من القرارات في الشؤون العينية التي تهمهم. فالحكم هو الممارسة العينية للسلطة، أي العملية التي تخرجها من عالم المجرّد والمبدئي إلى عالم الحسّي والمحقّق. ولكن، لما كانت القدرة التأثيرية بين الناس يمكن أن تتّخذ شكل السيطرة، كما قلنا، فإن الحكم يمكن بطبيعة الحال أن يكون ممارسة عينية للسيطرة، بقدر ما تنبني علاقة الأمر على القوة الجبرية. بعبارة أخرى، لا يمكن أن يكون الحكم تحقيقاً خالصاً للسلطة، أو للسيطرة، إلّا إذا كان تحقيقاً لسلطة خالصة، أو لسيطرة خالصة.

وعلى هذا النحو، يتبيّن لنا أن صفة الشرعية صفة من صفات

ماهية السلطة. فالسلطة لا تكون سلطة بمعناها الحقيقي إذا كانت فاقدة للشرعية، والشرعية لا تُضاف إلى السلطة كصفة ممكنة، بل تتميّز كصفة ملازمة لها. بعبارة أخرى، لا سند من الناحية المبدئية للتمييز بين سلطة شرعية وبين سلطة غير شرعية. فكل سلطة، بما هي سلطة، علاقة شرعية. والتأكيد على كونها شرعية عبارة عن تحصيل حاصل له وظيفة توضيحية أو جدالية. وهذا يعني ان عبارة سلطة غير شرعية عبارة متناقضة. فإذا كانت السلطة سلطة، كانت بالفعل نفسه شرعية، وانتفى إمكان وصفها بغير الشرعية. وإذا كانت غير شرعية، فإنها ليست سلطة، بل هي سيطرة بشكل أو بآخر. ولكن عندما تُطلق السلطة على صاحب السلطة، يتغيّر الوضع ويصبح في الإمكان وصف السلطة بالشرعية أو بغير الشرعية، تبعاً لدرجة ثبوت السلطة لصاحبها. إذ إن اسناد السلطة إلى شخص أو إلى جماعة واضطلاع الشخص أو الجماعة بمهمة السلطة من الأمور التي يمكن أن تكون مطابقة لماهية السلطة ومستلزماتها بضعف أو بشدة. فإذا كانت المطابقة ضعيفة، لأي سبب من الأسباب، فإن السلطة كحق لصاحبها تكون ضعيفة، ويكون الحكم الذي يمارسه هذا الصاحب ضعيف الشرعية. وهذا يعني أن الشرعية عند صاحب السلطة، من جهة امتلاكه للسلطة كأساس لحكمه، موضوع إثبات وفقاً لمعايير معينة. أمّا المتسلّط، فإنّه فاقد للشرعية بحسب نوع تسلّطه. وهذا كلّه سيتّضح شيئاً فشيئاً، في الفصول الآتية، في ضوء نظرية مصادر السلطة.

٨ - التفكير في مصادر السلطة فرع من التفكير في مصادر الحق، لأن السلطة، كما عرفناها، حق. ولكنه أيضاً فرع من التفكير في مصادر الأمر، لأن السلطة نوع من أنواع الأمر؛ ولا سبيل لتجاوز هذه الوضعية في النظر في مصادر السلطة تجاوزاً تامّاً. غير أننا، حتى لا ننساق بعيداً عن موضوعنا في اتجاه فلسفة الحق، نؤثر اعتماد الوجهة الثانية، مع العلم أن الأمر المقصود في فلسفة السلطة هو الأمر الصادر عن حق فيه، أي الأمر المشروع، وذلك في مقابل الأمر المفروض الذي يجري التركيز عليه في فلسفة السيطرة.

ولكن أين نبحث عن مصادر السلطة؟ هذا هو السؤال الأوّلي الذي لا بد من الإجابة عنه اجابة صحيحة حتى يكون تحديد مصادر السلطة تحديداً صحيحاً. هل نبحث عنها في عالم فوق عالم الإنسان، أم نبحث عنها في عالم الإنسان نفسه؟

٩ - إذا فحصنا تاريخ عقائد السلطة الدينية، فإننا نجد أن بني الإنسان لم يهتدوا، دينيّاً، إلى مرجع أعلى واحد تصدر السلطة عنه،

بكيفية مباشرة وأكيدة، إلى مَن يتولّاها من بني الإنسان. فالقول بأن الله هو مصدر السلطة لا يتضمّن جواباً واحداً عن كل واحد من الأسئلة المتعلّقة بكيفية انتقال السلطة منه إلى بني الإنسان، وإلى مَن مِن بينهم، وبنوع السلطة المنتقلة ومداها، وبكيفية تسلسلها في التاريخ. وأكثر من ذلك، انه لا يتضمّن تصوّراً واحداً لطبيعة الله ولطبيعة فعله وعلاقته بالكون والإنسان. وفي الواقع، تعدّدت التفسيرات اللاهوتية للسلطة، وتداخلت في هذا التعدّد عوامل متصلة بكيفية فهم الإيمان الديني وأخرى متصلة بالصراعات الاجتماعية السياسية. ولم يكن حظ التفسيرات الميتافيزيقية أفضل، رغم الجهود الجبّارة التي بذلت فيها لتأسيس السلطة بواسطة النظر العقلي الخالص. فهل يجوز لنا، والحالة هذه، التشبّث بضرورة البحث عن مصادر السلطة عن طريق اللاهوت الديني أو الفلسفة الميتافيزيقية؟

السلطة علاقة ملازمة لوجود الإنسان منذ الولادة حتى الموت، يمارسها، آمراً أم مطيعاً، في مختلف ميادين حياته. فلماذا ينبغي البحث عن مصدرها في الغيب، عن طريق الإيمان والنقل، أو في المبادئ الأخيرة للوجود، عن طريق النظر الميتافيزيقي؟ إن البحث الصحيح عن مصادر السلطة لا يقتضي أي نوع من الإيمان، ولا يقتضي القفز فوق عالم الإنسان. إنه بحث فلسفي في عالم الإنسان، ولا يحتاج بالضرورة إلى التحوّل إلى بحث ميتافيزيقي حتى يصل إلى نتيجة أكيدة. بعبارة أخرى، إذا كان ثمّة حاجة إلى الخروج من عالم الإنسان لتحديد مصادر السلطة، فإنها تأتي بعد استنطاق عالم الإنسان عن تلك المصادر. فالبحث الفلسفي في عالم الإنسان يعطينا المصادر المباشرة، القريبة، للسلطة الموجودة فيه. والبحث الفلسفي الميتافيزيقي، إذا تبيّنت الحاجة إليه، يعطينا مصادرها البعيدة،

الأخيرة، التي لا يمكنها، في أي حال، الحلول محل المصادر التي يحدّدها البحث الفلسفي في عالم الإنسان.

وما هو بالضبط عالم الإنسان الذي ينبغي أن نتوجّه إليه ونستنطقه عن مصادر السلطة؟ الجواب عن هذا السؤال موجود في طبيعة السلطة من حيث هي علاقة أمرية. فالأمر موجود في بنية العلاقات الاجتماعية، شكلًا من أشكال العلاقات بين الإرادات الإنسانية. والسلطة علاقة أمرية، فلا بد لها من الانتماء إلى العالم الذي تنتمي إليه العلاقات الأمرية وهو عالم العلاقات الإجتماعية، أو عالم الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي. هذا العالم هو العالم الذي نعيشه ونعرفه نوعاً من المعرفة، أو بالأحرى أنواعاً من المعرفة، وليس أي عالم آخر، في هذه الدنيا أو في غيرها. فمن أين نستنبط ما يميّز السلطة عن غيرها من العلاقات الأمرية، أي ما يجعلها أمراً مشروعاً، إن لم نستنبطه من اجتماعية الإنسان كما نعيشها ونعرفها نوعاً من المعرفة؟

ولكن ما هو التفسير الذي ينبغي اعتماده لاجتماعية الإنسان حتى نتوصّل إلى تحديد صحيح لمصادر السلطة؟ إنه، فيما نرى، التفسير الجدلي الشامل الذي يسلّط النقد على الفردانية والجمعانية، ويتجاوزهما، على اساس النظرة التقليدية الصحيحة القائلة باجتماعية الإنسان الطبيعية. فليست الاجتماعية صفة مضافة إلى كيان الفرد، بسبب ظروف معيّنة، بل هي بُعد من أبعاد كيانه، أو مقوّم من مقوّماته. الفرد يعيش هويّته كفرد، ويبلغ أقصى درجات التفرّد، وهو محكوم بوضع اجتماعي معيّن، يتفاعل من خلاله مع غيره من الأفراد، بوصفهم جميعاً أفراداً اجتماعيين. ولو صح انها صفة مضافة، فإن الوضع لا يتغيّر، اذ انها قد أحدثت قطيعة تامّة مع الحالة الفردانية،

وأصبحت بالنسبة الينا هي الحالة الطبيعية. ومن جهة أخرى، ليست الاجتماعية فقط علاقات بين افراد، بل هي أيضاً روابط موضوعية تفرض نفسها على الأفراد وتنشأ على اساسها أو بواسطتها وحدات اجتماعية، أي جماعات ومجتمعات. وهذه الجماعات والمجتمعات، مهما كانت درجة ونوعية الكليّة التي تتّصف بها، لا تستطيع الغاء الأفراد في تكوينها ونشاطها. الجدلية الاجتماعية مفتوحة بين عناصر الوحدات الاجتماعية ومستوياتها في جميع الاتجاهات. ففي طبيعة الاشياء، ليس الفرد قبل المجتمع، وليس المجتمع قبل الفرد. وليس الفرد لاغياً للمجتمع، وليس المجتمع لاغياً للفرد. والأمر علاقة يمكن أن تقوم بين أي طرفين من عناصر الوحدة الاجتماعية ومستوياتها، بدءاً بالفرد ونفسه. فالفرد يأمر نفسه، وأمره لنفسه وجه من وجوه وجوده الاجتماعي. إذ ان استقلاله هو استقلال عن غيره، وليس بالضرورة استقلالًا ضد غيره. وأمره لغيره ايضاً ليس بالضرورة ضد هذا الغير. فالجدلية التي تحتضن العلاقات الأمرية ليست، في جوهرها، جدلية تنازعية فقط. وليست جدلية تأليفية فقط. إنها جدلية مفتوحة على التنازع كما انها مفتوحة على عكس التنازع. وهنا ينبغي تمييز نوعين من الوجود مع الآخر: الوجود الذي يسبق الوجود للآخر والوجود الذي يأتي بعده. فالوجود الأول هو ما نعنيه باجتماعية الإنسان الطبيعية، والوجود الثاني هو ما ينشأ بحسب الميل والرغبة والإرادة. فالوجود للآخر يسبق الوجود مع الآخر، كما يقول سارتر، ولكن بالمعنى الثاني للوجود مع الآخر، لا بالمعنى الأول. وعدم تمييز سارتر بين هذين المعنيين جعله يميل إلى القول بأن التنازع جوهر العلاقات بين الناس. فعندما يكون المعطى الأول هو الوجود للآخر، بعد وجود الموجود لنفسه، يصحّ اعتبار

التنازع جوهراً للعلاقات بين الناس. ولكن، عندما يكون الوجود للآخر لحظة مؤسسة على وجود مع الآخر سابق عليها، يصبح من المستحيل ردّ العلاقات بين الناس إلى التنازع. فالوجود الاجتماعي الذي يظهر فيه الوجود للآخر لحظة حاسمة مساوق لوجود الموجود في نفسه. وبقدر ما يسبق وجود الموجود في نفسه وجوده لنفسه، يسبق وجود الآخر معه اصلًا وجوده له ظرفاً. والسبب الفلسفي لخطأ سارتر هو انطلاقه من المبدأ القائل بأن الإنسان الفرد هو الإنسان كلّه. فهذا المبدأ ليس صحيحاً إذا فهم على نحو مطلق، الفرد كائن كامل الصفات الإنسانية، ولكنه ليس الإنسان بالمعنى الكامل للكلمة. الإنسان كله هو الفرد كله والناس كلهم في اللحظة عينها. فلا سبيل فلسفيّاً للقضاء على اجتماعية الإنسان الطبيعية والجدلية. ومن دون هذه الاجتماعية، لا يمكن تأسيس السلطة بين الناس تأسيساً صحيحاً.

١٠ - بناء على هذا التحديد العام لمجال البحث عن مصادر السلطة، يمكن الآن تحديد هذه المصادر بكيفية برهانية واضحة، فماذا يجعل الأمر فعلًا مشروعاً في دنيا الإنسان الاجتماعي؟

١١ - جواباً عن هذا السؤال، ترفض الفلسفة الفردانية تأسيس السلطة بين البشر على الطبيعة. فالأطروحة الأساسية التي تدافع عنها هذه الفلسفة هي انه لا سلطة طبيعية لإنسان على انسان. وحجّتها في ذلك هي أن افراد البشر ولدوا في حالة الطبيعة متساوين وأحراراً ومنعزلين بعضهم عن بعضهم الآخر. هذه الخصائص تنفي أن يكون لإنسان حق الأمر على انسان آخر بموجب الطبيعة. فإذا كان ثمة سلطة

بين البشر، فإن مصدرها غير الطبيعة الأصلية المشتركة بين افراد النوع البشري. ومن الواضح أن فلاسفة الفردانية لم يدافعوا عن هذه الأطروحة للوصول إلى ضرورة تأسيس السلطة، وبخاصة السلطة السياسية، على مصدر أعلى من الإنسان. فالنقد الذي تحمله أطروحة نفي السلطة الطبيعية لإنسان على انسان موجّه أصلًا ضد النظريات التي تبرر الاستعباد بواسطة حجج طبيعية أو حجج طبيعية ولاهوتية، وبخاصة ضد نظرية السلطة الملكية المبنية على مبدأ الحق الإلهي. فإذا كان لا وجود لأساس طبيعي للسلطة بين البشر، فإن البحث عن اساس السلطة ينبغي أن يتّجه نحو إرادة الإنسان، لا نحو إرادة الله التي أوجدت افراد الإنسان في وضع من المساواة الطبيعية لا يسمح بأن يكون لأي انسان حق طبيعي في امر غيره من الناس. ومن هنا طرح فلاسفة الفردانية التوافق والتعاقد اصلًا لحالة الاجتماع الإنساني، واشتقوا من هذا الأصل مصدر السلطة السياسية.

لا ريب في أن جهود فلاسفة الفردانية، وعلى رأسهم توماس هوبس وجون لوك وجان جاك روسو، تشكّل تقدّماً كبيراً على صعيد تعرية السلطة بين البشر من عدد من التصوّرات التمويهية التي كانت منسوجة حولها. ولكن هذه الجهود متناقضة في بعض المبادئ التي طرحتها حول طبيعة الإنسان وصفاته وموقعه في الطبيعة، وفي النتائج التي توصّلت إليها، فضلًا عن كونها مناقضة للتقليد الصحيح القائل باجتماعية الإنسان الطبيعية. فالفردانية عند هوبس تنتهي صراحة إلى تبرير نظام الحكم المطلق، وعند لوك تبقى في حدود ليبرالية متزمّتة، وعند روسو تندمج بصورة عجيبة مع جمعانية يمكن أن تبرّر اشكالًا متطرّفة من النزعة السلطوية. ولذلك، ينبغي إعادة بناء نظرية السلطة، بدءاً بنظرية مصادرها، انطلاقاً من اجتماعية الإنسان الطبيعية ومن

نظرة إلى الطبيعة الإنسانية تستوعب المساواة والحرية، من دون إهمال للصفات الأساسية الأخرى التي تتألّف منها الطبيعة الإنسانية. فهل من الضروري حقّاً، لكي ندافع عن الحرية والمساواة بين الناس، أن يكون المرجع وضعاً للإنسان غير الوضع الاجتماعي الذي نعرفه عليه؟ بعبارة أخرى، إن تقرير كون الطبيعة أو عدم كونها مصدراً لسلطة بين البشر ينبغي أن يتم بالنسبة إلى حالة الإنسان الاجتماعية التي هي حالته الطبيعية، لا بالنسبة إلى حالة طبيعية أو طور طبيعي متخيّل سابقاً على الحالة الاجتماعية، أو مفترض للتفكير فيها والحكم على مراحل تاريخها، وعلى الأخص المرحلة الراهنة. وكل قراءة في الطبيعة الإنسانية تصطفي بعض الصفات، وتضفي عليها طابع الأصلية، في معزل عن حالة الإنسان الاجتماعية، هي بالضرورة قراءة ناقصة ومشوّهة.

١٢ - إن أشدّ الناس نقداً للسلطة الطبيعية لا يستطيع انكار سلطة طبيعية واحدة، على الأقل، وهي سلطة الفرد على نفسه. فالفرد الإنساني يتعرّف على السلطة ويعيش تجربة السلطة في وجوده كفرد متعيّن قائم بنفسه بقدر ما يتعرّف عليها ويعيشها في علاقته مع الآخر. الفرد الإنساني المتعيّن والقائم بنفسه يمارس الأمر على نفسه في كل لحظة يتّخذ فيها قراراً في أي شأن من الشؤون التي تخصّه. فهو في هذه الحالة الآمر والمأمور معاً. فمن اين تأتي مشروعية الأمر الذي يمارسه الفرد على نفسه؟ من طبيعة كيانه الذي يحمل نزوعاً إلى الاستقلال وقدرة على التصرّف بقواه الذاتية في الشؤون الخاصة به. ويمكن التعبير عن هذه الحقيقة بمفهوم السيادة الذاتية الذي يعني ان الفرد الإنساني سيّد نفسه في كل ما يتعلّق بوجوده الخاص، فهو يدبّر

شؤونه ويسعى إلى تحقيق مصالحه وسعادته، بحسب ما يُشير عليه فكره، إذ لا أحد يستطيع البرهنة عن أن بعض افراد البشر مولود بالطبيعة للسيادة والأمر، وبعضهم مولود بالطبيعة للعبودية والطاعة. وفي النهاية، فالمسألة هي وجه من وجوه تطبيق حق كل فرد انساني في الحفاظ على نفسه وفي الحياة كإنسان مثل غيره تماماً؛ وهذا الحق ليس من وضع الإنسان. فهو حق طبيعي، أيّاً كان تعليله الميتافيزيقي.

ولكن هذه السلطة التي هي منحة لكل فرد انساني ليست سلطة مُطلقة. فالفرد الإنساني يتمتّع بها كغيره، ومع غيره، من الأفراد الإنسانيين. انها اذن سلطة نسبية ومحدودة. ولذلك تنطرح في شأنها مشكلات عدّة، مثل مشكلة الوعي بها وكيفية تحقّقها في تاريخ الإنسان الاجتماعي، ومشكلة حدودها بحسب الميادين التي تجري فيها افعال الفرد الإنساني. إلّا اننا لا نحتاج الآن إلى الخوض في هذه المشكلات. إذ ان ما يهمّنا توكيده في هذه المرحلة من البحث والتحليل هو ان الطبيعة التي يستمد منها الفرد الإنساني سلطته على نفسه ليست طبيعة انوات منغلقة ومنعزلة بعضها عن بعضها الآخر. وليست طبيعة فوضى وتصادم عشوائي، بل هي طبيعة انوات منفتحة ومتفاعلة، في شروط وفي اشكال موضوعية، لا تعرف الاستقرار التام. وهذه الطبيعة هي نفسها مصدر لسلطة غير سلطة الفرد على نفسه. فكما يحق بالطبيعة للفرد الإنساني المتعيّن والقائم بنفسه أن يأمر نفسه، يحق بالطبيعة للمجتمع المتعيّن والقائم بنفسه أن يأمر نفسه. ويجري هذا الحق بصورة عامة على كل جماعة متعيّنة نوعاً من التعيّن وقائمة بنفسها نوعاً من القيام. ولكن قبل أن ننظر في سلطة المجتمع على نفسه، لننظر في السلطة في حالة العلاقة الاجتماعية التي يختبرها كل فرد انساني، ألا وهي علاقة الوالدين مع الأولاد.

١٣ - عندما نفكر في سلطة الفرد الإنساني على نفسه، نفكر بداهة في الفرد الراشد السليم. وعندما يؤكد الفلاسفة الفردانيون ان لا سلطة طبيعية لإنسان على انسان، يعنون بطبيعة الحال، الفرد الراشد السليم اياه. ولكن الفرد الراشد لا يولد راشداً، بل يصير راشداً. من هنا السؤال عن مدى تحقق سيادته الذاتية قبل أن يصبح راشداً. وفي معالجة هذا السؤال، لا بد في نهاية المطاف من الرجوع إلى سلطة الوالدين أو إلى سلطة المجتمع. وفي كلتا الحالتين، لا بد من الاعتراف بأن السلطة التي تقود الفرد الإنساني من حالة القصور إلى حالة البلوغ والرشاد التام هي سلطة مستمدّة من الطبيعة. وإذا اعترفنا بذلك، بات لدينا نوع من سلطة طبيعية لإنسان على انسان، يستحق أن نوليه انتباهاً خاصّاً.

العلّة الأولى لسلطة الوالدين على الأولاد هي حاجة هؤلاء إلى معونة اولئك في الحفاظ على حياتهم وفي نموّهم حتى يصبحوا قادرين على تأمين معيشتهم وتدبير شؤونهم بأنفسهم. على هذه الحاجة، يقوم نظام الأمر والطاعة، والواجب والمسؤولية، بين الوالدين والأولاد. وكل ما يمكن ذكره من علل أخرى ينضاف إلى هذه العلّة الأولى. إن حق الطفل في الحياة والنمو هو نفسه واجب الوالدين في تأمين اسباب الحياة والنمو للطفل، وواجب الطاعة على الطفل هو نفسه حق الأمر للوالدين عليه.

ومعنى ذلك ان سلطة الوالدين على الأولاد سلطة مشروطة ومحدودة ومؤقتة. إنها مشروطة بقيامهم بواجب العناية والرعاية والتربية بقدر ما هو في مكنتهم. وهي محدودة بنطاق ما يلزم لكي يتمكن الطفل من ممارسة حقوقه الطبيعية بنفسه. وهي مؤقتة، لأن الطفل عندما يبلغ سن الرشد يصبح مثل والديه، كائناً عاقلًا وحرّاً

ومساوياً لغيره من الراشدين، وقادراً على ممارسة السيادة الذاتية بصورة تامّة. فإذا تخلّى الوالدون عن خدمة الأولاد ماديّاً ونفسيّاً واجتماعيّاً وتربويّاً، أو إذا تجاوزوا حدود مسؤولياتهم في اتجاه انتهاك حقوق الأولاد الطبيعية، فإن سلطتهم على أولادهم تسقط، «عندئذ ينبغي أن يتدخّل المجتمع لتأمين الحماية والرعاية اللازمتين.

١٤ - إن تجربة السلطة في العائلة هي التجربة الأغنى والأعمق تأثيراً بين تجارب السلطة التي يعيشها الإنسان الاجتماعي. ففيها تتجلّى الطبيعة مصدراً للسلطة بصورة قاطعة، وفيها تظهر غائية السلطة وحدودها وتشويهاتها بصورة واضحة، ومنها يستمد الطفل النمط الذي يمارس به السلطة راشداً. ولذلك ليس من المستغرب أن تكون، واقعيّاً، المرجع النموذجي الذي يرتبط به الإنسان، أو يستلهمه، كلّما تعيّن عليه أن يدخل في علاقة سلطة مع غيره. القصور الطبيعي يبرّر سلطة الوالدين على الأولاد. فعلى هذا القصور يجري القياس لتبرير السلطة في المجتمعات غير العائلية. والقصور الطبيعي ينفع في تغطية رغبة السيطرة وإلباسها لبوس السلطة. فمن أجل تحقيق تلك الرغبة من دون صراع مكشوف، يجري التفنن في تثبيت أنظمة السلطة المبررة بفكرة القصور. ولكن الحقيقة هي أن الطفل يكبر ويكتمل كإنسان في مرحلة من العمر ويخرج من واجب الطاعة المفروض عليه بالطبيعة لوالديه. إلّا أن خروجه هذا ليس عملية انتقال بسيط وسهل. فقد يصعب عليه التخلّي عن الطاعة التي تعوّدها وتحمّل مسؤولية تدبير شؤونه بنفسه. وقد يصعب على الوالدين التخلّي عن السلطة التي تعوّداها والتعامل مع ولدهما كإنسان غير قاصر. وهذا يعني أن الطبيعة التي تصدر منها سلطة الوالدين على الأولاد لا تفعل فعلها إلّا من

خلال نظام التربية القائم في العائلة وفي المجتمع. فهذا النظام هو الأداة التي تستخدمها قوى الإنسان الاجتماعي لتحديد كيفية ممارسة علاقات السلطة وإعادة تشكليها، في اتجاه ابقاء القاصر في درجة ما من القصور والتبعية، أو في اتجاه دفعه نحو الاكتمال التام والسيادة الذاتية الصحيحة.

من الواضح اننا نتحدث ههنا عن العائلة وعن تجربة السلطة فيها من وجهة فلسفية، لا من وجهة تاريخية. فما يهمّنا ليس الأشكال التاريخية للعائلة وعلاقات السلطة فيها، بل البنية الأساسية التي تقوم عليها تلك الأشكال التاريخية. بعبارة أخرى، ليس من الضروري لنا في هذا البحث أن ننظر إلى العائلة من جهة أي صفة من الصفات التي اكتسبتها في المجتمعات البائدة أو الباقية. فهذه الصفات قابلة للتحليل والنقد، من دون شك، سعياً إلى الشكل الأرقى، أو الأفضل، أو الأنسب للعائلة ولعلاقات السلطة فيها. ولكن الأهم فلسفياً يتجاوز الاعتبارات التاريخية المختلفة المتعلّقة بالعائلة ويدور على العائلة كبنية أساسية للتناسل، فالتفكير الفلسفي في العائلة مدعو إلى تفضيل شكل على شكل في ضوء اعتبارات تاريخية معيّنة، ولكنه مدعو قبل ذلك إلى اعتبار حقيقة العائلة كبنية أساسية للتناسل، وتالياً لممارسة السلطة. ولو افترضنا، مع بعض النقد الراديكالي، أن العائلة كبنية أساسية للتناسل هي نفسها نتاج تاريخي، وهي بالتالي قابلة للزوال من دون خطر على التناسل نفسه، فإن المشكلة، التي نجد حلًّا لها في العائلة، لا تزول، بل تنتقل إلى مستوى المجتمع، وحلّها على هذا المستوى لا يوجد أي دليل على أنه أفضل من حلّها على مستوى العائلة. وفي الحقيقة، لا يمكن فصل سلطة الوالدين على أولادهم عن سلطة المجتمع المتعيّن على نفسه، وبالتالي على الأطفال الذين يولدون فيه.

١٥ - يشترك الوالدان في سلطة واحدة على أولادهما، لأن الطبيعة تجعل الأب والأم شريكين كاملين في الإنجاب، ومسؤولين معاً عن نتائج الاقتران بينهما. فالطاعة الواجبة على الأولاد واجبة في الوقت نفسه للأب وللأم، إذ يقومان معاً بمهمّات العناية والرعاية والتربية تجاههم. بعبارة أخرى، السلطة الوالدية سلطة واحدة يمارسها شخصان. إذا مات أحدهما، أو انقطعت الصلة بينه وبين اولاده، لأي سبب من الأسباب، فإن الآخر يمارسها كاملة على الأولاد، وحده أو مستعيناً بمن يستحسن النظام الاجتماعي الاستعانة به. ولكن وحدة السلطة الوالدية بالنسبة إلى الأولاد لا تلغي الثنائية الكامنة فيها. فالأب له سلطة على الأولاد مع الأم، والأم لها سلطة على الأولاد مع الأب. فهذه المعية تفرض التنسيق، في السلطة الوالدية، بين سلطة الأب وسلطة الأم. ولمّا كان الاختلاف بين الأب والأم في إدراك الأمور، وفي تقدير الموقف الضروري منها، قد يبلغ حدًّا خطيراً ينعكس سلباً على وحدة الحياة العائلية وعلى صحة الأولاد الجسمية والنفسية، إذا استمر بدون حسم، فقد وجب اسناد القرار الأخير إلى أحد الوالدين. ومن هذه الحقيقة، تنطلق نظرية السلطة الأبوية لتصل في نهاية المطاف، ليس فقط إلى الاعتراف للأب بحق القرار الأخير، لأنه «الأحذق والأقوى» على حد تعبير الليبرالي جون لوك، بل إلى حصر السلطة الوالدية كلّها في شخص الأب. ولكن القول بضرورة سلطة عليا في العائلة لا يؤدّي بالضرورة إلى تكريس مُطلق للسلطة الأبوية. فإذا اعتبرنا الحذق والقوة لتقديم سلطة أحد الوالدين على سلطة الآخر، فلا شيء يبرهن عن انهما من نصيب الأب، بصورة دائمة وقاطعة في جميع الأمور. وإذا اعتبرناهما مصدراً كافياً لسلطة احد الوالدين على الآخر، وقعنا في حالة الالتباس بين

السلطة والسيطرة. فالقوة وحدها لا تؤسس حق الأمر بين الأفراد الراشدين. والرجل والمرأة لا يختلفان طبيعياً فيما بينهما كما يختلفان عن الأولاد. ولذلك ينبغي التمييز بين السلطة العليا في العائلة، وهي سلطة أحد الوالدين على العائلة كلها، وسلطة الرجل على امرأته أو سلطة المرأة على رجلها. فالسلطة الأولى صادرة عن الطبيعة، الطبيعة البيولوجية والنفسية التي تجعل الأولاد في عهدة الوالدين، والطبيعة الاجتماعية التي تفرض أن تكون وحدة المتحد العائلي مرتبطة بوحدة السلطة النهائية فيه. أمّا السلطة الثانية، فإنها لا تصدر مباشرة عن الطبيعة، لأنه ليس في الطبيعة ما يدل على أن المرأة كائن قاصر، وعاجز عن ممارسة السلطة على نفسه. إن قضية ضعف المرأة ودونيتها ليست سوى وضع ثقافي تاريخي تكوّن مع نشوء المجتمع الأبوي وهو يتبع تطوّر هذا المجتمع. ولذلك ليس من مصدر لسلطة الرجل على زوجته، أو لسلطة المرأة على زوجها، سوى عقد الزواج نفسه الذي يحدث في إطار مفاهيم ومبادئ أو قواعد وتقاليد تاريخية معيّنة لتلبية حاجة طبيعية، بيولوجية ونفسية واجتماعية. فالتعاقد بين الرجل والمرأة على الاتحاد والعيش معاً، بدافع الحب أو بدافع المصلحة أو بدافع الحب والمصلحة، يستلزم تحديداً إجماليّاً للحقوق والواجبات المتبادلة بينهما واتفاقاً على كيفية تدبير شؤونهما المشتركة، وتعييناً لصاحب السلطة والقرار الأخير على وجه العموم أو بحسب كل شأن. وهذا لا يتعارض إطلاقاً مع ما يتطلّبه العيش المشترك بين الرجل والمرأة من تفاهم وتعاون وتضحية. وفي الواقع، أيّاً كان صاحب السلطة والقرار الأخير في المتّحد العائلي، فإنه لا يباشر ممارسة سلطته بمعزل عن سلطانه على شريك حياته، أو بمعزل عن سلطان شريكه عليه. ففي جدلية السلطة والسلطان، يمكن أن تتكامل

اختلافات المواهب والقوى بين الزوج والزوجة، ويرتاح كل فريق إلى وضعه بعيداً قدر الإمكان عن التسلّط والسيطرة. ولكن مثل هذا التكامل يتطلّب تربية عالية للإرادة العاقلة وتربية صحيحة على السلطة.

١٦ - وكيف نتوصّل إلى تربية عالية للإرادة العاقلة؟ عن طريق نظام تربوي يؤلّف بين التربية على العقل والتربية على الحرية والتربية على السلطة والمسؤولية. ولكن هل في مقدور الوالدين أن يقوما بكل ما ينبغي لإتمام مستلزمات هذه الأنواع من التربية؟ وهل من الأكيد انهما قد تربيا، عقلًا وإرادة، بكيفية تسمح لهما بتقدير صحيح لقيمة العقل والإرادة في كيان الإنسان وللوسائل الموصلة إلى تحقيقها في شخصية كل طفل؟

إن سلطة الوالدين على الأولاد تشمل، من دون شك، الميدان التربوي. غير أن القدرة الفعلية للوالدين في هذا الميدان، مهما فعلا، تظل محدودة بالنسبة إلى متطلّبات المجتمع. ولذلك لا بد لهما من الاستعانة بمَن هو أهل لتربية الأطفال، من الناحية العقلية ومن الناحية الإرادية ومن النواحي الأخرى. وليس المعلّم، في البيت أو في المدرسة أو في أي مؤسسة أخرى، سوى وسيط مؤهل بين الأطفال والوالدين والمجتمع. ولكنه وسيط ذو سلطة. فمن أين تأتي سلطته على الأطفال؟ من البديهي انها لا تأتي من الطبيعة، إذ لا يوجد تعليل طبيعي يخوّله حق الأمر على أطفال غير أطفاله، ويوجب عليهم الطاعة له. ولا تأتي من التعاقد، اذ ليس الطفل صاحب اهلية للتعاقد، وليس هو الذي يختار معلمه، وليس الوالدان يتّفقان مع المعلم للدخول في علاقة أمر وطاعة بينهما وبينه. فما يحدث عندما يرسل الوالدان الطفل إلى المعلم إنما هو تفويض من الوالدين إلى

المعلم لكي يقوم بجزء من العمل التربوي المترتّب عليهما. وعلى هذا النحو، يكون التفويض هو مصدر سلطة المعلم على الأطفال. ولولا وجود سلطة طبيعية للوالدين على الأولاد، لما أمكن قيام سلطة تفويضية عليهم. وذلك لأن المفوض إليه لا يستطيع التمتّع بحق على الغير إلّا إذا كان هذا الحق ثابتاً على هذا الغير لصاحب التفويض أصلًا.

١٧ - ورب معترض يقول ان مصدر سلطة المعلم على الأطفال هو التعاقد الذي يقوم بين الوالدين وبين المعلم لتعليم هؤلاء الأطفال، وانه لا مصدر للسلطة بين البشر بعد الطبيعة سوى التعاقد، وان ما يسمّى تفويضاً ليس سوى نوع من انواع التعاقد. وفي الحقيقة، تتداخل في هذا الاعتراض افكار عدّة ينبغي تفكيكها لتحديد المصدر الحقيقي لسلطة المعلم على الأطفال.

إن موضوعنا هو حق الأمر، أو العلاقة الحقّيّة بين الآمر والمأمور. وفي حالة الأطفال وتعليمهم، تنقسم هذه العلاقة إلى قسمين: فمن جهة أولى، هي علاقة بين الوالدين والأطفال، ومن جهة ثانية، هي علاقة بين المعلم والأطفال. والسؤال الآن يتناول الفعل الذي يجعل المعلم ذا سلطة على الأطفال. فهل هذا الفعل تعاقد بالمعنى الحصري؟ لو كان التعليم المطلوب واقعاً على الوالدين، لكان مصدر ما ينطوي عليه من أمر وطاعة هو التعاقد. فالتعاقد يكون مصدراً للسلطة عندما تنوجد مباشرة به، والسلطة تأتي من التعاقد عندما تنشأ به مباشرة. هكذا عقد الزواج، تنشأ به سلطة معيّنة للرجل على امرأته أو للمرأة على رجلها. وهكذا عند الاستخدام، تنشأ به سلطة معيّنة لصاحب العمل على العامل عنده.

وهكذا سائر العقود التي تنطوي بشكل أو بآخر على علاقة أمر وطاعة. وانه لمن الواضح أن سلطة المعلم على الأطفال ليست ناشئة بعقد بين المعلم والأطفال، بل بقرار الوالدين بإرسال أطفالهم إلى المعلم. وهذا القرار نفسه ليس هو الذي ينشئ السلطة التعليمية على الأطفال. إذ ان هذه السلطة موجودة للوالدين على أطفالهم قبله بالطبيعة. فما هي ماهية هذا القرار؟ إنها بالضبط نقل صلاحية التعليم من الوالدين إلى المعلم، بصورة محدّدة، أو إشراك المعلم في السلطة التعليمية التي للوالدين على أطفالهم بالطبيعة. وهذا بالضبط هو معنى التفويض كمصدر لسلطة المعلم على الأطفال. وعليه، لا يجوز الخلط في شأن مصدر السلطة بين التعاقد والتفويض، ولا يجوز الذهاب إلى أن التعاقد هو مصدر سلطة المعلم على الأطفال. والسبب الذي يجعل هذا الخلط ممكناً هو عدم ادراك خصوصية تفويض السلطة. فهذا التفويض يختلف عن التفويض المعروف في علم الحقوق بالوكالة، والمندرج تحت نظرية العقود، بأنه يمنح المفوض إليه صلاحية الأمر، أي وضع القواعد الملزمة والتوجيهات والطلبات العملية لمصلحة من هو تحت أمره، بينما تمنح الوكالة الوكيل صلاحية تصرف في إطار قانوني وضعي محدّد لمصلحة الموكل. والفرق كبير بين هذا المنح وذاك.

وهكذا يتبيّن لنا أن مصادر السلطة في دنيا الإنسان ثلاثة، وهي: الطبيعة والتعاقد والتفويض. هذه المصادر هي ما يجعل الأمر فعلًا مشروعاً بين البشر. وانه لمن الواضح أن الطبيعة هي المصدر الأول، إذ لا يصح التعاقد على السلطة إلّا بين مَن يتمتعون بالسلطة الطبيعية على أنفسهم، ولا يصح تفويض السلطة إلّا من جهة مَن يتمتع بالطبيعة بها. والطبيعة مصدر للسلطة في ثلاث حالات: حالة علاقة الفرد

الراشد مع نفسه، وحالة علاقة الوالدين أو المجتمع مع الأطفال، وحالة علاقة المجتمع مع نفسه. وقد تطرّقنا إلى الحالتين الأوليين، وتدرّجنا في الثانية إلى التعاقد والتفويض كمصدرين للسلطة مضافين إلى الطبيعة، فبقي علينا أن نتطرّق إلى الحالة الثالثة. وهذا ما نفعله في الفصلين الآتيين.

الفصل الثالث
في سلطة الحاكم

١٨ - يمكن اعتبار نظرية مصادر السلطة بمثابة تصنيف أول لأنواع السلطة. فكل سلطة قائمة في دنيا الإنسان ترجع إلى الطبيعة، أو إلى التعاقد، أو إلى التفويض. أي ان السلطة في دنيا الإنسان تكون، بحسب المصدر، سلطة طبيعية، أو سلطة تعاقدية، أو سلطة تفويضية. ولكن هذا التصنيف يدخلنا إلى عالم السلطة من باب واحد فقط، فيلزم أن نعطفه على تصنيفات أخرى تدخلنا إلى عالم السلطة من أبواب أخرى، حتى ندرك أهميّته ونستوعب ظاهرة السلطة في الوجود الإنساني.

ومن أجل ذلك، ينبغي لنا الانطلاق من الأسئلة الخمسة التي يمكن طرحها عن علاقة الأمر. مَن يأمر مَن؟ وما هو ميدان الأمر أو مضمونه؟ وما هو مداه أو حدوده؟ وما هي مدّته أو استمراريته؟ وما هي كيفيته أو أسلوبيته؟ فهذه الأسئلة تنطوي على معايير، يؤدي استخدامها إلى تصنيفات عدّة لأنواع السلطة كما نلاحظها في حياة الإنسان الاجتماعي. وهي متكاملة بالنسبة إلى كل نوع من أنواع السلطة. فلا يمكن التوصل إلى فهم صحيح لأي نوع سلطة إلّا في ضوء الإجابة الشاملة عنها.

١٩ - لنأخذ بعض الأمثلة. مَن يأمر مَن على ظهر سفينة في البحر؟ قد لا يطرق هذا السؤال بال المسافرين في الأحوال العادية. ولكن إذا تعرّضت السفينة لعاصفة قوية، فإن السؤال عن صاحب السلطة على ظهر السفينة يصبح سؤالًا مصيريًا. وفي الواقع، عندما ينتقل المسافر إلى السفينة للذهاب من مرفأ إلى مرفأ، فإنه يقبل أن يضع نفسه تحت سلطة ربّان السفينة. فالربان هو الذي يأمر، والمسافرون هم المأمورون، على ظهر سفينة في البحر. ومن البديهي إن أوامر الربان وتوجيهاته تدور على ما هو ضروري لتأمين سلامة المسافرين وإيصالهم إلى المرفأ الذي يقصدونه، ولا تتعدى ذلك إلى اشخاص المسافرين وأمتعتهم. وعندما يغادر المسافرون السفينة، تنتهي سلطة الربان عليهم. أمّا مصدر السلطة، فإنه موجود في عقد السفر نفسه بصورة صريحة أو ضمنية. فالمسافر، إذ يشتري بطاقة السفر على ظهر السفينة، يعلن عن قبوله التقيّد بنظام السفر عليها والخضوع لأوامر الربان طيلة الرحلة، وبخاصة في حالة تعرّض السفينة للخطر.

وعندما يذهب المريض إلى عيادة الطبيب، طلباً للشفاء من مرض أصبح يعجز عن تحمّله أو عن معالجته بنفسه، فإنه يقبل أن يضع نفسه تحت سلطة الطبيب، وأن ينفذ ما يطلب الطبيب منه أن يفعله. فالطبيب صاحب سلطة كطبيب على المريض الذي يقصده كمريض، في حدود ما يراه ضرورياً وممكناً لمعالجة المرض الذي يريد المريض الشفاء منه، وطيلة المدة التي تستغرقها المعالجة. وبقدر ما يكون الطبيب حاذقاً وخبيراً، يكون انقياد المريض لتوجيهاته وإرشاداته خالياً من التردد. وهذا يعني ان مسؤولية الطبيب نحو المريض، إذ تقوم على بذل جميع الجهود الضرورية والممكنة للعناية به، تبدأ حينما يتم

الاتفاق بينهما على المباشرة في تشخيص المرض ولا تتضمّن بالضرورة تأمين الشفاء للمريض. وليس من الضروري، إلّا في حالات إستثنائية، أن يكون هذا الاتفاق موضوع صياغة خاصة. فكثير من العقود يتم بين المتعاقدين بصورة عفوية أو ضمنية، أي بدون انتباه خاص للصياغة الشكلية. وفي الواقع، لا يحسن تقييد عقود الاستشفاء، وما تنطوي عليه من أمر وطاعة، بكثير من الشكليات، لأن الثقة تلعب دوراً كبيراً فيها.

وتلعب الثقة كذلك دوراً كبيراً في علاقة التعليم. فالمعلم لا يستطيع حمل تلامذته على إتمام ما يأمرهم به من أعمال، إذا كانت علاقتهم معه مشوبة بالخوف والحذر والريبة. فالثقة عنصر أساسي في علاقة التعليم، لأن هذه العلاقة تتطلّب وقتاً طويلًا، ولا يمكن لمس نتيجتها كما يمكن لمس النتيجة التي يطلبها المسافر من ربان السفينة، أو المريض من الطبيب. ولذلك تستدعي علاقة التعليم اهتماماً خاصّاً، ضمن علاقات السلطة في المجتمع، بكل ما له صلة بمضمونها ومداها وأساليبها. أمّا مصدر السلطة التي يتمتّع بها المعلم، فإنه يمكن أن يكون التعاقد، أو التفويض. ففي حالة الاتفاق بين المعلم وبين انسان راشد، مسؤول عن نفسه، حول تعليم موضوع معيّن، يتولّى المعلم السلطة بالتعاقد. وفي الحالة التي يكون فيها المتعلّم قاصراً وغير مسؤول عن نفسه، يتولّى المعلم السلطة بالتفويض، من جهة مَن له سلطة طبيعية على المتعلم القاصر.

٢٠ - في ضوء هذه الأمثلة الثلاثة، التي تنتمي إلى ميادين متباينة جدّاً من ميادين الحياة المهنية، والتي تتحدّد السلطة فيها كسلطة مهنية، وانطلاقاً من القول بالمصادر الثلاثة للسلطة على العموم ومن

الأسئلة الخمسة التي تنطرح عن علاقة الأمر، نواجه الآن مشكلة السلطة السياسية متجسّدة في سلطة الحاكم. ونقول، تبديداً لسوء الفهم، اننا لا نعني بالحاكم رئيس الدولة فقط، ولا الحكومة بمعناها الواسع، بل نعني به، بصورة أشمل، جملة الأفراد الذين يتولون الأمر والنهي في الدولة، أيّاً كان توزيع الصلاحيات فيما بينهم وأيّاً كانت الصفة المحدّدة أو المميّزة لتلك الدولة. وبالمعنى نفسه نقول أحياناً الحكام، في مقابل جملة المحكومين الذين نطلق عليهم اصطلاحاً اسم الشعب. والجملة المتألّفة من الحكام والشعب هي المجتمع السياسي المستغل أو الدولة.

٢١ - ولتكن الخطوة الأولى في تحليلنا لسلطة الحاكم فحص الاستعارات التي تنطوي على تأكيد لشيء مشترك بين صورة الحاكم وبين صورة الطبيب وصورة المعلم وصورة الربان. فهذه الاستعارات شائعة في تاريخ الفكر السياسي بأشكاله وأنواعه المختلفة. وقد استخدمها الحكام خير استخدام لتحسين صورتهم وتغطية سيئاتهم في مختلف مراحل التاريخ. ولكنها تأتي، من حيث الدلالة، بعد استعارة الراعي واستعارة الأب، اللتين لا تزالان تعملان بدرجات متفاوتة من القوة في اللاشعور السياسي وفي المتخيّل السياسي عند معظم المجتمعات، رغم التطوّر في اتجاه الديمقراطية. فالقول بأن الحاكم راع، أو بأنه أب، أشد دلالة ووقعاً من القول بأنه ربان، أو بأنه معلم، أو بأنه طبيب، وخصوصاً من جهة الاعتقاد بمصدر سلطته عند المحكومين. ولذا يحسن بنا أن نطرح في خطوة واحدة فحص القولين معاً.

٢٢ - أفضل ما في صورة الراعي بالنسبة إلى الحاكم اسوأ ما فيها بالنسبة إلى المحكوم. فهي تعني أن الحاكم والمحكوم مختلفان في الطبيعة، أو على الأقل متفاوتان في الإنسانية بصورة جوهرية. وتعني أيضاً أن مصدر سلطة الحاكم على المحكوم هو الطبيعة نفسها. فالفارق الجوهري بين الحاكم والمحكوم ليس من صنع الحاكم، ولا من صنع المحكوم، تماماً كالفارق بين الراعي والقطيع. فكما تقضي الطبيعة بأن يقود الراعي قطيعه ويتصرّف به، وبأن يستجيب القطيع لراعيه ويتبعه، تقضي بأن يقود الحاكم شعبه، أي رعيته، ويتصرّف به، وبأن يطيع الشعب حاكمه، أي راعيه، ويتبعه. ولا يلغي هذا المعنى ما يرافقه من كون الراعي يعمل لمصلحة قطيعه ويسهر على تأمين ما ينفعه ويصونه من الأذى والعدوان. ففي النهاية، لا يبحث الراعي إلّا عن مصلحته ولذّته، ومصير القطيع لا يتعدى تغذية صاحبه وتنمية قوته. وأكثر من ذلك، إن وجود القطيع كمجموعة يتوقف على وجود الراعي. فلولا الراعي، لتفرّق القطيع، أي ان الحاكم هو جامع شمل الشعب، ومن دونه لا وحدة حياة ومصير للشعب. والراعي يعرف قطيعه، وما يفيده، كمجموعة وكأفراد، ولا يعرف القطيع شيئاً ممّا يعرفه الراعي. وإذا ذهبنا إلى الحد الأقصى في هذا التحليل، أمكننا القول بأن صورة الراعي تعني أن الحاكم ذات وأن المحكوم شيء. وهذا يعني أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم، من خلال صورة الراعي، ليست اكثر من علاقة بين مالك ومملوك. فالحاكم يملك رعيته، والرعية ملك لحاكمها، والحكم ملك، أو نوع من أنواع الملك، يحصر السياسة كلها في يد المالك، فلا شأن للمملوك بالسياسة سوى أنه مملوك. فماذا يريد الحاكم أكثر من ذلك لتبرير سلطته وبسطها على شعبه؟ ولكن الحقيقة الإنسانية لا تختلف في

الحاكم عمّا هي في المحكوم. فالحاكم، كالمحكوم، انسان مثل أي انسان آخر. لذلك لا يستمد سلطته على الشعب من الطبيعة، ولا يمكنه أن يتّصف بما يتّصف به الراعي بالنسبة إلى قطيعه، ولا يمكنه أن يتصرف مع الشعب كما يتصرف الراعي مع قطيعه. ومع أن الفكر السياسي الحديث قد أكّد بقوة المساواة الطبيعية بين افراد البشر، حكاماً ومحكومين، فإن جهوداً كثيرة لا تزال ضرورية للقضاء التام على التمويه الخطير الناتج من تشبيه الحاكم بالراعي، ولوضع حد نهائي لتعامل الحكام مع الشعوب باعتبارها قطعاناً.

٢٣ - تشكّل صورة الراعي نموذجاً رائعاً لما يمكن أن يتصوّره الحاكم ويتطلّبه في شأن سلطته على شعبه. ولكنه نموذج أقصى، وعيبه الأساسي لا يمكن اخفاؤه. ففي النهاية، إمّا أن يكون الحاكم من طينة افراد القطيع، وإما أن يكون افراد القطيع من طينة الحاكم. فالإنسانية الحيوانية أو الحيوانية الإنسانية أمر مشترك بين جميع البشر، سواء كانوا حكاماً أم محكومين. ولذلك يبحث الحاكم عن نموذج لسلطته، كلّما تعذّر عليه استخدام نموذج الراعي، في العلاقات الاجتماعية التي تبرر الأمر والطاعة على أفضل وجه. وفي سياق هذا البحث، تأتي صورة الأب في طليعة الصور الصالحة لتشكيل النموذج المنشود.

وفي الواقع، تلعب صورة الأب ادواراً عدّة في العلاقات السياسية. فبقدر ما يُعتبر الأب رمزاً لصاحب السلطة في الحياة الاجتماعية، يتم التماهي معه، بتحويل الجماعة إلى عائلة، أو يسود النظر إلى الجماعة السياسية باعتبارها عائلة واسعة. ولهذا الاعتبار أصول تاريخية قائمة في تطوّر المجتمع القديم الذي كان لعلاقات

القرابة فيه أهمية مركزية جعلت السلطة السياسية شديدة الارتباط بالسلطة الأبوية، التي من أشكالها السلطة المشيخية. وبصرف النظر عن هذه الأصول، فإن الحاكم في الدولة يرتاح أشد الارتياح إلى التماهي مع الأب في العائلة، لأن صورة الأب تحمل جملة من الصفات التي تعزز طاعة الشعب وانقياده، كالقوة والهيبة والحماية والعطف والعناية، وتوحي في العمق بأن سلطة الحاكم، كسلطة الأب، سلطة طبيعية، علتها قصور طبيعي عند المحكومين شبيه بقصور الأولاد في العائلة.

من هذه الناحية، تنجح صورة الأب في تجنّب الضعف المتأصّل في صورة الراعي. ولكنها مع ذلك، تبقى صورة تمويهية، وظيفتها الحقيقية إقامة حجاب حول طبيعة الحاكم وحقيقة حكمه. إذ اننا، مهما وجدنا من أوجه شبه بين العائلة والدولة، لن نستطيع اشتقاق الدولة من العائلة، ولا ردّ العائلة إلى دولة، وتالياً لن نستطيع جعل نظام السلطة في الدولة نظيراً لنظام السلطة في العائلة. العائلة مجتمع قرابي يسوده منطق عاطفي خاص على اساس وضع تفاوت طبيعي بين جماعة الوالدين وجماعة الأولاد، ما داموا أطفالًا. والدولة مجتمع غير قرابي يسوده منطق مصلحي خاص على أساس مساواة طبيعية بين جميع أعضائه كأفراد راشدين. ومهما كانت شدّة الأخوة التي يمكن أن يشعر بها اعضاء الدولة فيما بينهم، فإنها لن توفّر لهم في أحسن الحالات سوى آباء رمزيين أو معنويين، تتفاوت درجة الشعور والاعتراف بأبوّتهم بين فرد وآخر، أو بين فئة وأخرى. وإذا كان ثمة معنى عملي لصورة الحاكم الأب، فإنه يتحدّد في مجرى جدلية الحاكم والشعب التي تختلف جذرياً عن جدلية الأب والأولاد.

٢٤ - تشترك صورة الأب وصورة الراعي كصورتين للحاكم في طابع الشموليّة وتعدديّة المعاني، الأمر الذي يتيح استخدامها لأغراض متعدّدة وفي ظروف مختلفة. وليست هذه هي حال صورة الربّان، وصورة الطبيب وصورة المعلم. فكل واحدة من هذه الصور مقصودة للتركيز على معنى رئيسي واحد، هو قيادة السفينة للربّان، ومعالجة المرض للطبيب، ومحاربة الجهل للمعلم. ومع أن هذه المعاني الثلاثة لها مقدمات متباينة كلياً، فإنها تشترك في سمتين أساسيتين، وهما عدم افتراض فارق جوهري، في الطبيعة أو في الكرامة الشخصيّة، بين صاحب السلطة والمطيع، وإدخال عامل المعرفة لتحديد القدرة التي تنبثق السلطة منها. الربّان والمسافرون أفراد متساوون من البشر. وكذلك الطبيب والمريض، والمعلم والمتعلم. ومن هنا، ليس المطلوب من صورة الربان، ولا من صورة الطبيب أو من صورة المعلم، أن توحي بأن مصدر سلطة الحاكم هو الطبيعة، إذ ليست الطبيعة هي مصدر سلطة الربان أو الطبيب أو المعلم. وإنما المطلوب منها أن تضع في الصدارة عامل المعرفة عند الحاكم، أيّاً كان في النهاية مصدر سلطته. فعندما يكون الحاكم بالنسبة إلى المحكوم كالربّان بالنسبة إلى المسافر، أو كالطبيب بالنسبة إلى المريض، أو كالمعلم بالنسبة إلى التلميذ، فإن سلطته تؤكد نفسها بوظيفتها أكثر منها بمصدرها. ولكن هل يتمتع الحاكم كحاكم بمثل ما يتمتع به الربّان، أو الطبيب، أو المعلم؟

٢٥ - يطرح هذا السؤال مشكلة من أعوص المشكلات في الحياة السياسية، وهي مشكلة العلاقة بين السلطة السياسية والمعرفة، التي هي فرع من مشكلة العلاقة بين السلطة والمعرفة في دنيا الإنسان

الإجتماعي. وسنعود إلى معالجة هذه المشكلة في الفصول الآتية من هذا الكتاب. غير أننا نحاول الآن مقاربتها من خلال ما تتيحه المقارنة بين الحاكم والربّان، ثم بين الحاكم والطبيب، وأخيراً بين الحاكم والمعلم.

٢٦ - يقوم عمل الربّان على قيادة السفينة من مرفأ إلى مرفأ. فلا بد له من معرفة صحيحة بأحوال البحر والجو، وبكيفية تحريك السفينة وتوجيهها فوق المياه الهادئة أو الأمواج الهائجة. هذه المعرفة يأخذها الربّان من علوم البحار والفلك ومن علوم الحركة والتقنيات التابعة لها. وقد يكون هو نفسه مشاركاً في هذه العلوم. وبفضل هذه المعرفة يتميز الربّان عن المسافرين ويتولى عمل نقلهم من مرفأ إلى مرفأ. ولكن في الواقع، ما هي طبيعة القيادة التي يمارسها الربّان؟ أن تحليل هذه الطبيعة يوصلنا إلى اكتشاف حدود المقارنة بين السفينة والدولة، أو بين الحاكم والربّان. فالقيادة في مهنة الربّان هي على وجه الدقة، قيادة للسفينة، وليست قيادة للمسافرين عليها. إنها بعبارة أخرى عمل موضوعه وسيلة السفر في البحر، وليس هدف السفر نفسه. فالمسافر هو الذي يقرر المرفأ الذي يريد الوصول إليه والغاية من انتقاله إلى ذلك المرفأ، أو هو الذي يحدد غايته من السفر ويترك للربّان أن يساعده في اختيار المرفأ المناسب. وهذا يعني أن قيادة الربّان للسفينة هي سيطرة عملية على السفينة كوسيلة للسفر، وسلطة على ركاب السفينة من حيث هم مستخدمون لتلك الوسيلة فقط. فليس من سلطة للربّان على المسافرين من حيث هم قاصدون هذا المرفأ دون ذاك، لهذا الغرض دون ذاك، وفي هذا الظرف دون ذاك. ومن الواضح أن الدولة لا تشبه السفينة الفارغة. فهي السفينة والمسافرون

معاً. وقيادة الدولة لا تقتصر على العمل على الوسائل، بل تطال الأهداف والأغراض التي تسعى إليها. والحاكم ليس غريباً عن المسافرين، وإنما هو واحد منهم، مسافر معهم. فالمشكلة الأولى في قيادة سفينة الدولة هي تحديد الأهداف والأغراض التي تتوخى الوصول إليها. وفي هذا الصدد يلعب الحاكم دوراً ما، إن لم ينصب نفسه اللاعب الأكبر أو الأوحد. وليس من الأكيد مسبقاً أن المعرفة التي يمكن أن يرتكز عليها في لعب هذا الدور أمتن وأوسع من المعرفة التي يمكن أن تتوافر لدى سائر المسافرين، أو لدى بعضهم على الأقل. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الوسائل. وفي الحقيقة، إذا كان الربط بين الوسيلة والهدف متيسراً بسهولة نسبية في عمل الربّان، فإنه من أصعب الأمور في عمل الحاكم. إذ ينبغي له، بعد تحديد الهدف أو الغرض، اختراع الوسائل المناسبة واستخدامها حتى الوصول إلى الهدف أو الغرض المحدد. وما أبعد المعرفة الضرورية في هذا الصدد عن المعرفة التي يتسلح بها ربّان السفينة.

إنّ صورة الربان من أجمل الصور التي أبدعها الأدب السياسي. وقوة إيحائها لا تقوم فقط على ما تنطوي عليه من تفسير للسلطة بلغة القيادة، وإنما تقوم أيضاً على ما تدل عليه من سير وانتقال وتغير، ومن معرفة تطبيقية موظفة في خدمة جماعة معينة تطلب الوصول إلى هدف معين. ولكنها، للأسف، قليلة الانطباق على الحاكم في الدولة. فهي، على افتراض أن الحاكم يشعر بضرورة المعرفة لانعقاد السلطة وممارستها، تدفع إلى الإعتقاد أن هذه المعرفة هي معرفة تقنية وسائلية متخصصة، بينما هي في الحقيقة أشمل وأعقد من ذلك بكثير. ففي أي مجتمع تقوم مدرسة لتعليم علم قيادة الدول، على غرار المدرسة التي تعلم علم قيادة السفن؟ وإلى أي حد، بعيداً عن الشعر والخطابة،

يجوز لنا أن نعتبر ميدان تحقيق الخير العام، الذي هو ميدان سلطة الحاكم، كما نعتبر ميدان سلك البحار؟

٢٧ - فإذا كانت تلك هي حال صورة الربّان بالنسبة إلى الحاكم، فهل صورة الطبيب أوفر دلالة وأشد انطباقاً؟

يتوخّى الأدب السياسي من طرح استعارة الطبيب التركيز على أمرين في الدولة: المرض والوحدة. ولأجل ذلك يذهب إلى تسمية الدولة بالجسم السياسي. فالطبيب يدرس ما يلزم من علوم المادة والبيولوجيا والنفس والإجتماع لكي يقوم بوظيفتين متكاملتين، وهما حفظ الصحة وتجنب المرض، وهذا هو الطب الوقائي، واسترجاع الصحة بعد وقوع المرض، وهذا هو الطب العلاجي. ولا يغيب عن باله وهو يقوم بهاتين الوظيفتين أن الجسم الذي يهتم به هو مجموعة أعضاء وأجهزة تؤدي وظائف محدّدة على أساس ترابط تام فيما بينها. فأين يكمن الشبه بين سلطة الطبيب وسلطة الحاكم؟

إذا سلمنا جدلًا بصحة تشبيه الدولة بالجسم، وافترضنا أن الحاكم يريد أن يتعاطى مع جسم الدولة، كما يتعاطى الطبيب مع جسم الإنسان، فإننا نجد أنفسنا أمام مشكلة تحديد معايير الصحة والمرض للدولة، ومشكلات تصنيف وترتيب وتفسير الأمراض في الدولة، ومشكلة الوسائل الفعالة المناسبة لتجنبها أو لمعالجتها. فليس كل مرض في المجتمع مرضا للدولة. وليس من السهل تحديد المرض في المجتمع وتحديد المرض في الدولة بصورة موضوعية مقنعة لكل من يعنيه الأمر، على غرار ما يتحدد المرض في الميدان الجسمي. فما يبدو مرضا للدولة من وجهة نظر معينة، يمكن أن يبدو شيئاً صحياً مقبولًا من وجهة نظر أخرى. وإذا حصل نوع من الإجماع

حول الطبيعة المرضية لظاهرة معينة في الدولة، يبقى أن يحصل اجماع حول علل هذه الظاهرة وشروطها، ثم حول كيفية معالجتها. لنأخذ مثلًا يمكن تحقيق اجماع حول طبيعته المرضية، وليكن الفساد الإداري. فإلى أي حد يقدر الحاكم على امتلاك التفسير التام لهذه الظاهرة في الدولة التي يحكمها؟ إن الاختلاف حول ظاهرة الفساد الإداري في الدولة يبدأ من تقدير مدى خطورتها وتحديد ما هو بالترتيب الأخطر فبها ويمرّ بتشخيص أسبابها وشروطها الذاتية والموضوعية، وينتهي إلى تعدّد المشاريع الإصلاحية بشأنها. فإذا كان الحاكم يعجز عن التصرف كالطبيب تجاه مرض كالفساد الإداري، فهل يكون أقدر عندما يتعلّق الأمر بأمراض أعمق، كأمراض البنية الاجتماعية للدولة وأمراض النظام السياسي نفسه؟

من المفيد التمييز بين المرض وبين المشكلة في حياة الدولة، وتوسيط الأزمة بينهما أو جعلها تفاقماً خطيراً لكل منهما. فالمشكلات شيء عادي في حياة كل دولة. أما الأمراض، فإنها تتجاوز مجرى الحياة العادية، وتعني أن خللًا خطيراً أو عطلًا عضويا يصيب نظام الدولة، أو بنيتها أو أجهزتها أو أساسها. ولا شك في أن الحاكم يستطيع أن يلعب دوراً متميزاً في معرفة المشكلات والأمراض التي تعاني منها الدولة التي يحكمها وفي معالجة تلك الأمراض والمشكلات بالوسائل المتاحة له، من قوانين ومؤسسات وتوجيهات واجراءات عامة. ولكنه لا يستطيع أن يتشبه بالطبيب إلا بقدر ما يتسلح بعلوم الدولة على أنواعها كما يتسلح الطبيب بعلوم الجسم الحي على أنواعها، وبقدر ما يمكن أن تسهم تلك العلوم في حسم الأسئلة المتعلقة بأمراض الدولة ومشكلاتها. وفي الواقع، إذا كان لعلوم الدولة دور يتنامى، من دون شك، في معالجة أمراض الدولة

ومشكلاتها، فانه من المشكوك فيه، لأسباب ابستمولوجية، أن تتمكن علوم الدولة من اتخاذ علوم الجسم نموذجاً مطابقاً لها، ولأسباب تتعلّق بطبيعة الحياة السياسية، أن يتمكن الحاكم من العمل على منوال الطبيب. وهذا يعني أن سلطة الحاكم على جسم الدولة يمكن أن تشبه في بعض الحالات الخاصة سلطة الطبيب على جسم الإنسان. ولكنها بصورة إجمالية أبعد عنها مما يتصوره المذهب العضوائي في نظرية الدولة والحكم.

٢٨ - المعرفة في دنيا الإنسان مجال مفتوح من ثلاث جهات: لمن يريد توسيعه وتعميقه وتنميته، وهذه جهة البحث والاكتشاف، ولمن يريد حفظ كنوزه ونقلها إلى الأجيال الطالعة والجمهور الواسع، وهذه جهة التعليم والإعلام، ولمن يريد تطبيق ما فيه من معلومات ونظريات عامة، وهذه جهة الاستخدام العملي. ومن الواضح أن حصول المعرفة شرط لنقلها واستخدامها عملياً. فإذا كانت صورة الطبيب وصورة الربّان توحيان بأن علاقة الحاكم بالمعرفة هي علاقة استخدام عملي، فان صورة المعلم توحي بأنها علاقة تعليم. الا ان جميع هذه الصور تترك عملية انتاج المعرفة خارجاً عن سلطة الحاكم. وهذه نقطة أساسية في جدلية العلاقات بين السلطة السياسية والمعرفة. فالحاكم بوصفه حاكماً لا يتعاطى مع المعرفة كباحث منتج لمعرفة. وإذا فعل، فإنه لا يمتاز على غيره من الباحثين غير المشاركين في الحكم إلاّ بقدرته على تسخير وسائل الحكم لتكوين معرفته ونشرها. أمّا مضمون معرفته ومنزلتها من الحق، فإنهما لا يتقرران بسلطته السياسية، بل بسلطة الفكر التي لكل إنسان منها نصيب. وليس من تلازم في الحق بين فكر الحاكم وحكم الفكر.

وفي الحقيقة، يبدو التشديد في صورة المعلم على علاقة الحاكم بالمعرفة أقوى مما في صورة الطبيب وصورة الربّان. فالطبيب والربّان يعرفان ويعملان بما يعرفان. أمّا المعلم فانه يعرف ويتخذ معرفته موضوعاً لوعيه وعمله. ولكن ما هي المعرفة التي تفترضها صورة المعلم عند الحاكم؟ لا حدود دقيقة وثابتة لما يمكن أن تعنيه صورة الحاكم كمعلم. ولكن إذا حصرنا الانتباه في ما هو جوهري، فإننا نجد أن اقتران الحاكم بصورة المعلم يتأسس على ما يتمتع به الحاكم من اطلاع وإدراك ومسؤولية في مجال وجود الدولة وتاريخها وأحوالها ومصالحها وعلاقاتها، وفي مجال تفسير الخير المشترك لأعضائها. فالمحكومون لا ينتظرون من الحاكم أن يعلمهم علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة ولا علوم التاريخ وما أشبه، بل ينتظرون أن يعلمهم ما يجهلونه من جوانب وأوضاع مصالحهم العامة، ومصالحهم الخاصة من حيث ارتباطها بمصالحهم العامة. ففي هذا المجال، يمكن أن يحدث تزاوج بين سلطة الحاكم وسلطة المعلم، وأن يتم تبرير سلطة الحاكم بكونه معلماً مشهوداً له، من دون أن يكون بالضرورة المعلم الوحيد أو المعلم الأقدر والأشهر. فالمعرفة المتعلقة بالخير المشترك والمصالح العامة لأعضاء الدولة لا يحتكرها الحاكم انتاجاً، إذا شارك في انتاجها، ولا تعليما، إذا قصد تعليمها. ومهما يكن من أمر، فإن الوجه التعليمي والتربوي من سلطة الحاكم يتحدد بسلوكه الفعلي الذي يجعل منه قدوة، بقدر ما يتحدّد بكلامه عن الواقع أو عن الواجب، وبما يعلنه من سياسة تعليمية وتربوية.

٢٩ - وهكذا نتتهي من الخطوة الأولى في تحليلنا لسلطة الحاكم. وقد بدأت تنكشف أمامنا حقيقتها. فبات علينا أن نتابع

التحليل حتى نكشف تماماً عن حقيقتها. الإستعارة تشير إلى صفة، أو إلى جملة صفات، بواسطة التبريز والتركيز على صورة تحمل بقوة تلك الصفة. إنها تصطفي صورة، هي الصورة المستعارة، وتنقلها إلى حقل صورة أخرى، هي الصورة الأصلية، بحيث يتم إدراك الصورة الأصلية من خلال الصورة المستعارة، وذلك لسبب جمالي أو نفسي أو مصلحي أو معرفي أو غير ذلك. ولكن مهما كانت قيمتها الدلالية، فإنها محكومة بلعبة الكشف والحجب، لعبة الكشف بهدف الحجب أو لعبة الحجب في مناسبة الكشف. والسبيل إلى إدراك الصورة الأصلية إدراكاً خالياً من كل حجب هو سبيل المفهوم. وتطبيقا على موضوعنا الآن، فإن السبيل إلى إدراك سلطة الحاكم، من دون ما تنطوي عليه استعارات الراعي والأب والربّان والطبيب والمعلم من أشكال الحجب، إنما هو القبض على مفهوم الحاكم وعلى المصدر الذي يجعل أوامره ونواهيه شيئاً مشروعاً.

ولمّا كان تاريخ الفكر السياسي حافلًا بالمحاولات الهادفة إلى تحديد هذا المفهوم، وكان من المفيد أن نستنير ببعض تلك المحاولات، فإننا سنقوم بتحليل نقدي لاثنتين منها، تعبران عن نظريتين متقابلتين ومتقاطعتين إلى السياسة والإنسان، وهما محاولة ابن خلدون ومحاولة جون لوك. فما قاله هذان المؤلفان عن حقيقة الحاكم يقع في أنقى أشكال جدلية الحق والقوة. ويقودنا بأقصر المسالك إلى المفهوم الصحيح للحاكم ولسلطة الحاكم.

٣٠ - يظهر مفهوم الحاكم في تحليلات ابن خلدون السياسية كمفهوم مركزي في الشروح المتناولة مفهوم العمران البشري، وضرورة السياسة ومعناها، وأنواع الحكم، ومعنى الخلافة. وفي كل

هذه الشروح يتحدّد الحاكم بأنه الوازع، وبأنه القاهر. ويأتي هذا التحديد بعد تقديم يتناول علة وجود الحاكم في الاجتماع الإنساني. ونظراً إلى أن علاقة منطقية تربط مفهوم الحاكم بعلة وجوده، فإن التحليل النقدي يمكن أن يذهب من المفهوم إلى العلة، أو من العلة إلى المفهوم. فماذا يعني ابن خلدون بالضبط عندما يقرر أن الحاكم هو الوازع القاهر؟

إنه يعني شيئين. فالوازع السياسي هو الذي يمنع بين الناس حصول العدوان والتظالم، والقاهر في السياسة هو الذي يغلب بالقوة من يقوم بالعدوان أو من ينازع في أمر معين. وفي تصور ابن خلدون لا ينفصل الوازع السياسي عن القاهر، خلافاً للوازع الأخلاقي. الوازع السياسي لا يحقّق غرضه إلاّ إذا كان قاهراً، والقاهر لا بد من أن يكون وازعاً بوجه من الوجوه. غير أن معنى الوازع في مفهوم الحاكم يتقدّم على معنى القاهر على غرار ما يتقدّم في الهادف الهدف على الوسيلة. فالحاكم لا يكون حاكماً بالمعنى السياسي إذا كان قاهراً وحسب. وإنما القهر وسيلة أو شرط لحصول الوزع. هذا هو مقصود ابن خلدون بالحاكم الوازع القاهر. ولكن إذا تعمقنا في تحليل هذا التحديد، فإننا نجد أن ابن خلدون يبني مفهوم الحكم السياسي على مقولة الملك التي تتوافق مع السيطرة أكثر مما تتوافق مع السلطة. وفيما يلي بيان ذلك.

إذا وضعنا جانبا الخلافة، فإننا نجد عند ابن خلدون نوعين من الملك يسميهما الملك الطبيعي والملك السياسي. فالأول هو «حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة». والثاني هو «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار». ففي هذا التقسيم، يأتي الملك السياسي بعد الملك الطبيعي، بمعنى انه

أرقى منه. ولكنه في الحقيقة لا يأتي نتيجة قطيعة تامة معه. إن جذور الملك السياسي ضاربة في تربة الملك الطبيعي. وليس تكوين الملك السياسي سوى طريقة لتأمين أقصى ما يمكن تأمينه لصاحب الملك، أي للحاكم، مع تجنب نفور المحكومين وعصيانهم ومواجهة مطامع المنافسين. إذ لو اندفع الملك إلى غايته، من دون تدخل العقل والعقلاء، لوقع في تكليف المحكومين ما ليس في طوقهم ودفعهم إلى العصيان والتمرد. فاللعبة إذن هي هي، في الملك الطبيعي وفي الملك السياسي: ضمان طاعة المحكومين وانقيادهم لإرادة الحاكم الذي يعود له الأمر والنهي والحل والعقد والنقض والإبرام. وبالطبع، لا يجوز وضع الحكم الذي يأخذ في الحسبان مصالح الكافة ويتقيّد بقواعد وقوانين معينة، في مرتبة الحكم الذي لا يأخذ في الحسبان سوى مصلحة الحاكم وشهواته. وفي هذا السياق، يرى ابن خلدون أن السياسة العقلية التي تميز الملك السياسي عن الملك الطبيعي تنقسم إلى سياستين: إحداهما تراعي مصالح السلطان، وتكون مراعاة مصالح الكافة فيها تبعاً، والثانية تراعي المصالح على العموم ومصالح السلطان على الخصوص. إلا أن هذا كله لا يغير في العمق حقيقة الملك التي تبقى هي نفسها، رغم اختلاف الشعوب والعصور.

فما هي حقيقة الملك الثابتة في الاجتماع البشري؟ يجيب ابن خلدون عن هذا السؤال بدقة بالغة، في الفصل الثالث والعشرين من الباب الثالث من «**المقدمة**»: «وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة». هذه هي حقيقة الملك العامة. وكل عنصر من عناصرها ضروري لكي يكون تحققها تاماً. ويشدد ابن خلدون على ذلك، إذ إنه يرى في كل عنصر من هذه العناصر مقوماً من مقومات

الملك. فإذا حصل تقصير في بعضها، كان الملك ناقصاً. إن حماية الثغور، والحدود إجمالًا، من الضرورات التي، إذا فقدت، تجعل الحكم مهدداً بخطر الإجتياح من الخارج والزوال. وبعث البعوث من الضرورات التي تهدف إلى إثبات قدرة الحاكم على الهجوم وعلى النيل من جيرانه وأعدائه. وجباية الأموال أولى الضرورات، لأنها شرط لحماية الثغور والحدود ولتوفير الأمن الداخلي ولتمكين الحاكم من الاستمتاع بثمرات الحكم. وفي الحقيقة، تؤلف هذه المقومات الثلاثة مجموعة متكاملة، متميزة عن المجموعة الأخرى التي تضم استعباد الرعية وامتلاك الأمر الأعلى. ففي تعريف ابن خلدون يشكل استعباد الرعية المقوم الرئيسي الأول في حقيقة الملك، ويشكل امتلاك الأمر الأعلى التكريس التام لاستعباد الرعية. فإذا كان الحاكم خاضعاً، بوجه من الوجوه، كامراء النواحي، لأمر حاكم آخر، كان حكمه ناقصا. غير أن النقص في هذه الحالة يصيب أساس علاقته بالمحكومين، خلافاً للنقص في جباية الأموال أو في حماية الحدود أو في إرسال الجيوش إلى الحرب. إذ يمكن أن يعزله الحاكم الأعلى أو أن يعارض سياسته ويعرقلها ويخرب وضعه كحاكم. ومن هنا، حرص ابن خلدون على تسوير مقومات الجباية والحماية والمحاربة بما هو أهم منها، أي استعباد الرعية وامتلاك الأمر الأعلى. فهذان المقومان هما جوهر الملك. وبعبارة أدق، الأول منهما هو الجوهر، والثاني هو تمام الجوهر. وهل يوجد في سيطرة الإنسان على الإنسان شكل أقسى من الاستعباد؟

٣١ - وفي الحقيقة، ليس غريباً أن يكون مفهوم الحاكم في النظرة الخلدونية إلى السياسة قائماً على الاستعباد. فكل المقدمات

المعتمدة في هذه النظرة تقود إلى هذه النتيجة. ومنها أن أفراد البشر، في الحالة الاجتماعية، يتصرفون بدوافع طبيعتهم الحيوانية في الدرجة الأولى، وان العدوان طبيعي في الحيوان، وفي الإنسان من حيث هو حيوان، وأن تلبية الحاجات تحمل على العدوان من جهة وعلى المدافعة من جهة ثانية، وأن التنازع المفضي إلى التقاتل يؤدي في النهاية إلى انقطاع النوع البشري، وأن بقاء النوع البشري يتطلب عقلًا منع التقاتل ومنع العدوان، وهذا لا يتم عن طريق الامتناع التلقائي لكل فرد عن العدوان والمقاتلة، بل عن طريق قوة عليا تفرض على الأفراد المتقاتلين أن يخضعوا لها خضوعاً تاماً وأن يتعاملوا سلمياً فيما بينهم. وهذه القوة العليا هي قوة العصبية القبلية الغالبة على سائر العصبيات في منطقة معينة، والمتمثلة في شخص تكون له الغلبة العامة، ويتم له الانقياد والتسليم، ويتربع على عرش الاستبداد ما دامت له الغلبة. إن إطلاق منطق العدوان والمغالبة في الحياة الاجتماعية بهذا الشكل يؤدي حتماً إلى تحديد ماهية الحكم بالاستعباد، والاستبداد، وإلى ارجاع السلطة إلى السيطرة. ولكن هل صحيح أن منطق العدوان والمغالبة يحكم العلاقات الاجتماعية بشكل مطلق؟ أليس التعاون موجوداً بين أفراد البشر، طوعياً أو اضطرارياً أو إكراهياً، من أجل تحصيل قوتهم وتأمين أسباب معاشهم؟ ثم أليس الحق موجوداً، بشكل ما، في العلاقات الاجتماعية وجوداً متميزاً عن القوة وعلاقات القوة؟ ان تحليلات ابن خلدون تسلم بالنقطة الأولى، ولكنها لا تعتبرها اعتباراً عقلانياً بقدر ما تستحق، وتهمل النقطة الثانية، لغياب فلسفة الحق عن خلفياتها النظرية، فكانت النتيجة ان بدا الحكم السياسي فيها متركزاً على مصالح الحاكم، مع تشديد على منع العدوان والتقاتل بين المحكومين، دون اهتمام بشؤون التعاون

المنظم فيما بينهم لحفظ مصالحهم العامة والخاصة وزيادتها، وغدا كله، بما فيه من مصالح للحاكم ومن مصالح للمحكومين، ممارسة للسيطرة السافرة، أي للأمر عن غلبة، بالقوة المسلحة، لا ممارسة للسلطة الناصعة، أي للأمر عن حق واستحقاق. والسبب المركب لهذه النتيجة هو أن ابن خلدون استمد مضمون تحليلاته السياسية من تاريخ المجتمع البدوي المتحضر، حيث تلعب المغالبة القبلية دوراً شاملًا وحاسماً. واكتفى من النظر والتأمل في هذا التاريخ بالوصف والتفسير الواقعي تأسيساً على مقولة الملك التي تنطوي على تشييء للعلاقة السياسيّة.

٣٢ - تختلف المقدمات التي يبني عليها جون لوك مفهوم الحاكم عن المقدمات التي تبناها ابن خلدون. ففي فلسفة جون لوك، كما طرحها في كتاب **«نشأة الحكم المدني الصحيح»** لا يوجد حاكم طبيعي وحاكم سياسي، وإنما يوجد حاكم واحد، هو الحاكم السياسي، ولا يرتبط وجود هذا الحاكم بالقوة والغلبة، وإنما يرتبط بإرادة الشعب المعبّر عنها بواسطة إرادة الأكثرية. وعليه فالحكم الذي يمارسه الحاكم هو ممارسة لحق له في الأمر اكتسبه من إرادة المحكومين وموافقتهم، وليس ممارسة لسيطرة على هؤلاء المحكومين. الحاكم الصحيح يتمتع بسلطة غير سلطة الوالد على أولاده وغير سلطة السيد على عبيده وغير سلطة الزوج على زوجته وغير سلطة الربّان على سفينته. السلطة السياسية المتشكلة في سلطة الحاكم على المحكوم تختلف جوهرياً عن السلطة الأبوية، لأن هذه غير متوقفة على إرادة الأولاد ورضاهم، وعن سلطة السيد على العبد، التي هي في حقيقتها ثمرة للحرب والعنف، ولا تقوم على حق سياسي

بالمعنى الصحيح. فكيف يصل جون لوك إلى تصور الحاكم على هذا النحو؟

الأطروحة الأساسية التي ينطلق جون لوك منها للوصول إلى مفهوم سلطة الحاكم هي ان الإنسان عاش على هذه الأرض، في العصور الغابرة، في طور طبيعي، ثم أراد تحسين الوضع الذي كان عليه في الطور الطبيعي، فانتقل إلى طور جديد هو الطور المدني أو الطور السياسي. وعليه، ليس الإنسان كائناً سياسياً بالطبع، وليس نشوء الحكومات والدول ضررا على الإنسان، وليس سقوطا، بعد عصر ذهبي، في عصر محنة وعذاب. الطور السياسي يكمل الطور الطبيعي بمعنى انه يحافظ على جوهره ويزيل مساوئه ويضيف إلى حسناته حسنات جديدة.

في الطور الطبيعي، عاش الإنسان كائناً فردياً متميزاً بثلاث خصائص: الحرية والمساواة والاستقلال. ومعنى هذه الخصائص بصورة عامة هو أن الفرد الإنساني لم يخضع طبيعياً لأي سلطة من جهة فرد انساني آخر. ففي الطور الطبيعي، كل فرد انساني يتصرف بملء إرادته من دون أن يستأذن أحدا ومن دون أن يتقيد بمشيئة أحد، لأنه مساو بالطبع لغيره من أفراد النوع البشري ولأنه حر بالطبع، وبالتالي مستقل عن غيره تماماً. إلاّ أن هذا الوضع لا يعني الأباحيّة. وإنما يعني خضوع الإنسان لسنّة واحدة، هي سنّة الطبيعة التي يدركها العقل، والتي هي العقل. فمن الحرية والمساواة يستنتج العقل حكما من السنّة الطبيعية، وهو وجوب امتناع كل انسان عن ايقاع الضرر بأي انسان، بحياته أو صحته أو حريته أو ممتلكاته. ويستنتج أيضاً جواز قيام أي انسان بالدفاع عن نفسه ومعاقبة المجرم المعتدي عليه.

هكذا يتصور جون لوك وضع الإنسان في الطور الطبيعي. إنه

وضع حسن، وقد أراده الله اصلًا. غير أنه ينطوي على آفات ومساوئ جسيمة، حملت بني البشر على البحث عن وضع جديد يخلو منها أو يخفف منها. ومن تلك المساوئ صعوبة التزام العدل في حالة اقتصاص الفرد بنفسه من المجرم المعتدي عليه، وعدم ضمان تمتع الفرد بحريته وأملاكه في جميع الأحوال والظروف. فالإنسان، عندما يبحث عن وضع أحسن من وضعه في الطور الطبيعي، لا يبتغي التنازل عن الحرية والمساواة اللتين هما خاصتان طبيعيتان وحقان طبيعيان له، وإنما يبتغي المحافظة عليهما وعلى أملاكه بصورة مضمونة ومأمونة. وما الطور المدني سوى ذلك الطور الذي ينشده الانسان للتمتع بحقوقه الطبيعية من دون مساوىء الطور الطبيعي ومخاطره. ولذا فهو وليد اتفاق مجموعة من الأفراد الأحرار المتساوين، على العيش معاً وتأليف جماعة واحدة تخضع لقانون واحد تسنُّه هي لنفسها، على قاعدة الأكثرية التي تتمتع بالإلزام. والحكومة ليست أكثر من هيئة منبثقة من هذه الجماعة الواحدة لتحقيق الأغراض التي من أجلها نشأت.

وبناء على ذلك، يحدد لوك السلطة السياسية التي يتولاها الحاكم المدني بأنها «حق سن الشرائع وتطبيق عقوبة الموت وما دونها من العقوبات، محافظة على الملكية وتنظيمها، واستخدام قوة الجماعة في تنفيذ هذه الشرائع ودفع العدوان الخارجي عن البلاد، وكل ذلك من أجل الخير العام وحسب». (الفقرة ٣ - الفصل الأول، بحسب ترجمة ماجد فخري).

من البيّن أن كل ما هو مذكور في هذا التحديد مذكور على أنه حق. وفي الواقع، يحرص لوك على التشديد على هذه النقطة، لأنه يريد أن يحرر مفهوم سلطة الحاكم من قاعدة القوّة والحقّ للأقوى.

ولكنّه لا يجهل ما للقوّة من دور وأهمية في الحياة السياسيّة. ولذلك يستنبط مفهوم قوة الجماعة ويضع هذه القوة في تصرف الحاكم، يستخدمها في تنفيذ الشرائع والدفاع عن البلاد. ومن جهة ثانية، يحرص لوك على جعل التشريع وتنفيذه قوام السلطة السياسية كحق عملي متميِّز عن غيره من الحقوق الأمرية. ولكنّه يشدِّد كثيراً على حصر التشريع وتنفيذه في نطاق المحافظة على حقوق الأفراد الطبيعية، وبخاصة حق الملكيّة، كما يشدِّد على تقييد كل أعمال الحاكم بغاية عامّة محدَّدة وهي الخير العام الدنيوي للجماعة التي يحكمها. وفي هذه النقاط الأساسية، يتبيّن كم يختلف مفهوم جون لوك عن مفهوم ابن خلدون للحاكم. ولكن، قبل أن ننتقل إلى الموازنة والتأليف بين هذين المفهومين، لا بد لنا من إبداء بعض الملاحظات النقدية على نظرية لوك في الطور الطبيعي.

٣٣ - يمكن نقد ثنائية الطور الطبيعي والطور المدني عند جون لوك من زاويتين: زاوية اجتماعيّة تاريخيّة، وزاوية انتروبولوجيّة فلسفيّة. فمن الزاوية الأولى، ينطرح السؤال عن حقيقة الطور الطبيعي وحقيقة الانتقال إلى الطور السياسي في تاريخ الإنسان، ومن الزاوية الثانية، ينطرح السؤال عن الطبيعة الإنسانية كما يتصورها جون لوك في الطور الطبيعي وفي الطور المدني.

يميز لوك تمييزاً قاطعاً بين الطور الطبيعي وبين الطور المدني بواسطة النفي. فالفرق الحاسم بين الطورين هو وجود الحاكم السياسي في الطور المدني وعدم وجوده في الطور الطبيعي. ويستدل على وجود الطور الطبيعي بأدلة من الحاضر وبأخرى من الماضي. ولكن أدلته غير برهانيّة. فالقول بأن الملوك ورؤساء الدول يتصرّفون

فيما بينهم بحسب قواعد الطور الطبيعي لا ينطبق على الحالة التي يصفها لوك بأنها سابقة على الطور المدني. فالملوك ورؤساء الدول موجودون في إطار الطور المدني وبفضله، وتصرفهم كملوك ورؤساء دول تابع لمنطق الاجتماع السياسي، وليس لمنطق الحالة المتصوّرة لما قبل نشوء الحكومات والدول. ومنطق الاجتماع السياسي له مستويان داخلي وخارجي. ومن جهة ثانية، إذا افترضنا أن الطور الطبيعي قائم في العلاقات بين الملوك ورؤساء الدول، فما هو الداعي إلى عدم الاستمرار فيه؟ ألا تستطيع الدول، بواسطة حكامها، واعتماداً أحياناً على الحرب وأحياناً أخرى على العلاقات السلمية، أن تبقى فيه إلى ما شاء الله؟ وإذا ارتأت ضرورة للخروج منه، فما عساه يكون الطور المنشود؟

وقياساً على ذلك، ينبغي أن نتساءل ما هي الدواعي والشروط الحقيقيّة التي جعلت في الماضي، عمليّة الانتقال من الطور الطبيعي إلى الطور السياسي ضرورية وممكنة؟ وهل مرّ الإنسان فعلًا في طور طبيعي وعاش في العصور القديمة والسابقة للتاريخ المكتوب في طور لا سياسي، من دون سلطة سياسيّة في أي شكل من الأشكال؟ يسلم لوك بأن التعاقد لا يقطع الطور الطبيعي، إلاّ إذا كان تعاقداً سياسياً. فلماذا لم يبق بنو البشر في الطور الطبيعي يحاولون حل مشكلاتهم ونزاعاتهم، عن طريق الاتفاق والتعاقد فيما بينهم كأفراد أحرار متساوين ومستقلين، ما دام الوفاء بالعهد من واجبات الإنسان من حيث هو إنسان؟ هل كان ذلك لنقص في الوعي العقلي بسنّة الطبيعة؟ أم كان لغلبة الدوافع غير العقليّة وغير السلمية وغير العدلية؟ ومن أين أتى للأفراد في الطور الطبيعي أن يخترعوا شكلًا اجتماعياً غريباً عن فطرتهم؟

هذه الأسئلة النقدية التي تثيرها نظرية الطور الطبيعي كما صاغها جون لوك لم تكن، في الواقع، غائبة عن تفكير فلاسفة، من أمثال روسو وكانط، حاولوا تطوير نظرية العقد الاجتماعي على أساس القول بأن الطور الطبيعي هو حالة افتراضية أكبر مما هو حالة تاريخية. وفي الحقيقة، إذا دفعنا هذه الأسئلة إلى حدها الأقصى، فإنها تقودنا إلى التخلي عن نظرية الطور الطبيعي، وإلى العودة إلى نظرية اجتماعية الإنسان الطبيعية، من وجهة جدلية تاريخية منفتحة. فالإنسان كائن اجتماعي، تحمل اجتماعيته الطبيعية في طياتها ضرورة السياسة. تلك هي حقيقته بوصفه انساناً. وما تاريخه من هذه الجهة سوى تعاقب اشكال عينية لهذه الحقيقة بكيفية يصدق معها القول بأن الأشكال البدائية للحالة الاجتماعيّة تنطوي على أشكال بدائية للسلطة، بما فيها السلطة السياسيّة.

ومعنى هذا أنه ينبغي استيعاب المضمون الرئيسي لنظرية جون لوك في الطبيعة الإنسانية والحكم المدني من دون فكرة الطور الطبيعي اللاسياسي. لقد كانت هذه الفكرة المرجع النظري الذي أعاد لوك تركيبه، واستخدمه لمعارضة نظريات الحق الإلهي والحق الأبوي والحق المطلق في ميدان السلطة السياسية، ولمناصرة الحكم الديموقراطي الليبرالي الذي عبرت عنه، في عصره، البورجوازية الإنكليزية الصاعدة. وليس في العقل السياسي مبرر لرفض ربط الحق السياسي بالحق الطبيعي لكل إنسان في أن يحافظ على حياته وحريته وأملاكه. إلاّ أن قبول هذا الربط لا يعني قبول الفردانية وما تستلزمه من اصطناعية المجتمع السياسي أصلًا.

٣٤ - وهكذا، إذا استغنينا عن نظرية الطور الطبيعي، وعدنا نسأل عن ماهية الحكم السياسي في الاجتماع الإنساني كما نعرفه، في

ضوء الموازنة بين نظريتي ابن خلدون وجون لوك، فإننا نجد أن الحكم السياسي مزدوج الماهية. وازدواجيته الماهوية هي السبب الموضوعي لإمكان تعقله وتفسيره من خلال مقولة السيطرة أو من خلال مقولة السلطة. فالحكم السياسي فعل اجتماعي تتداخل فيه السيطرة والسلطة بكيفية متوترة ومترجّحة بين التطابق التام مع السيطرة الخالصة وبين التطابق التام مع السلطة الخالصة. أمّا النسبة بين السلطة والسيطرة في هذا الفعل، فإنها تختلف بحسب المجتمعات السياسية وأشكالها وأنظمتها ودرجة تطورها نحو الفهم الصحيح للحقوق الإنسانيّة، ومن ضمنها الحقوق السياسية. ولذلك عندما نسأل عن ماهية الحكم السياسي من حيث هو سلطة، فإننا لا نقصي من مجال الجواب عنصر القوة الذي يمكنه أن يتحوّل، مجرّداً عن الحق، إلى أداة جامحة للسيطرة. فالحاكم السياسي، مهما كان حقه في الأمر ثابتاً، يحتاج بطبيعة عمله إلى مساندة القوة ودعمها. إلاّ أنه، عندما يكون عمله ممارسة عينية للسلطة، وليس للسيطرة، فإن استخدامه للقوّة يأتي لمصلحة الشعب الذي يحكمه، وليس لاستغلال الشعب إرضاءً لشهواته وأهوائه.

وبناءً على هذه الإعتبارات تتحدّد سلطة الحاكم السياسي بأنها الحق المؤيّد بالقوّة، في وضع الشرائع وتنفيذها، وفي رسم الخطط وتطبيقها، من أجل توفير الأمن والسلامة، وإقامة النظام العام، وتدبير الخير المشترك، وإنماء القدرات والمواهب، تحقيقاً للشرط الاجتماعي للسعادة الدنيوية الممكنة، لأعضاء شعب معيّن.

٣٥ - لا ريب في أن تبعية القوّة للحق وتأييدها له مشكلة من أعوص مشكلات الحكم السياسي كسلطة. إذ يصعب عملياً ترتيب

التشابك بين القوّة والحق في الحكم السياسي بصورة قاطعة، لجعل السيادة للحق، من دون إهمال للقوّة بأشكالها المختلفة. وفي نظرية فصل السلطات وتوازنها وتكاملها محاولة لترتيب وضع القوة في الحكم السياسي بحيث يمتنع قدر الإمكان الاندماج بين الحق والقوة في بنية هذا الحكم. إن سلطة الحاكم السياسي واحدة، ولكنها مثلثة الأضلاع أو الوظائف. فهي سلطة تشريعية وسلطة اجرائية وسلطة قضائية. غير أن القوّة اللازمة لها تلحق بها كسلطة اجرائيّة أكثر مما تلحق بها كسلطة تشريعية وقضائية. ولذلك يستتبع فصل السلطات وضع القوة في تصرف السلطة الاجرائيّة ضماناً لسيادة الحق.

وليس الهدف شيئاً خارجاً عن ماهية الحكم السياسي كسلطة. فكل نوع من أنواع السلطة في دنيا الإنسان له علة تبرر وجوده وقيامه. وهذه العلة هي ما يحدِّد أهدافه الخاصة به. فكما أن السلطة في العائلة لها علة تبرر وجودها، وهي حاجة الأولاد إلى مساعدة الوالدين لكي تتأمن لهم أسباب العيش والنمو، كذلك السلطة في المجتمع السياسي. فإن سلطة الحاكم تجد علتها الأولى في حاجة المجتمع السياسي إلى نظام عام يخرج به أفراده من الكثرة المتصادمة إلى الكثرة المتآلفة بترتيب معيّن يصون وجودهم وحقوقهم ويحدد علاقات بعضهم مع بعضهم الآخر. ومن هنا كان الهدف الأول في سلطة الحاكم السياسي إقامة نظام عام للشعب الخاضع له. وإذا ذكرنا توفير الأمن والسلامة قبل إقامة النظام العام، فذلك لأن سلامة المجتمع السياسي وأمنه، داخلياً وخارجياً، هما الشرط السابق أو المصاحب لعملية تنظيمه.

إلاّ أنّنا لا نصف سلطة الحاكم السياسي وصفاً تاماً، إذا قلنا إنها سلطة أمنية وتنظيميّة وحسب. فالشعب العائش في حالة أمن

وسلام، على أرض معيّنة يتفاعل معها، وفي ظل نظام عام متناسب مع حاجاته وخصائصه ومستوى تطوره، يتمتع بالضرورة بخيرات متنوعة تؤلف معاً الخير المشترك بين أعضائه، ويسعى إلى تحقيق مصالح معينة هي مصالحه العامة. فلا بد لسلطة الحاكم من أن تتولى الإهتمام بهذه المصالح وبتلك الخيرات وتحميها من الشرور والمفاسد. كما يتولّى الفرد الإهتمام بمصالحه وخيراته الخاصة ويحميها من الفساد والاختلال. وفضلًا عن ذلك، لا بد لسلطة الحاكم من الاهتمام بما يختزنه الشعب من قدرات ومزايا متوافرة له من خصائصه الذاتية ومن تفاعله مع أرضه ومع العوالم المحيطة به. فالتنمية الواعية لهذه القدرات والمزايا واجب على الحاكم، مكمل لواجبه المتعلق بالخير المشترك. ومن هنا كانت سلطة الحاكم سلطة تدبيرية من جهة، وسلطة إنمائية من جهة ثانية، تسعى إلى تدبير الخير المشترك وتحقيق المصلحة العامّة لأعضاء الشعب، وإلى إبلاغ مواهبهم الحد الممكن من الاكتمال الفعلي، وفقاً لسياسة يؤيدها الشعب بحرية واقتناع منفتح، مع الاحترام الصارم لحقوق أعضائه، الطبيعية والمكتسبة، وخيراتهم ومصالحهم الخاصة.

إن أهداف السلطة السياسية هي المعنى المباشر لمقوماتها الشريعية والتنفيذية والقضائية. فإذا تخلى الحاكم السياسي عن أهداف السلطة السياسية التي يتولاها، أي توفير الأمن وإقامة النظام وتدبير الخير المشترك وإنماء القدرات لأعضاء شعبه، أو إذا اخضع هذه الأهداف لغايات ماورائية، دينية أو غير دينية، تغير المعنى الذي يقوم عليه وجوده. وهذا ما نريد قوله من خلال جعل سلطة الحاكم محصورة في نطاق تحقيق الشرط الاجتماعي للسعادة الدنيوية الممكنة لأعضاء الشعب. فالسعادة هي الغاية العليا التي يسعى إليها الإنسان

من خلال سعيه إلى غايات جميلة متعددة، كالثروة والحرية واللذة والمعرفة والفضيلة والشهرة والإبداع. ودور السلطة السياسية في السعي إلى هذه الغاية لا يتجاوز الوجود الدنيوي، ولا يتعدى الجانب الاجتماعي التاريخي من هذا الوجود الدنيوي.

٣٦ - هذا هو مفهوم سلطة الحاكم في حد ذاته. ولكن المفهوم في حد ذاته لا يكفي للإحاطة بحقيقة الشيء الذي هو مفهومه. ولذلك ينبغي لنا، استكمالًا لتحليلنا لسلطة الحاكم، أن نخرج من نطاق مفهوم سلطة الحاكم في حد ذاته، وأن نسأل عن مصدر سلطة الحاكم. فالمفهوم قد أوضح لنا مضمون حق الحاكم كصاحب الأمر والنهي في الدولة، تمييزاً له عن مضامين حقوق سائر أصحاب الأمر والنهي في دنيا الإنسان. ولكنه لم يوضح لنا ما يجعل ممارسة الحاكم للأمر والنهي في الدولة حقاً له، وبالتالي ما يجعل طاعة الشعب للحاكم واجباً عليه. فما الذي يجعل ما يقوم به الحاكم من أمر ونهي فعلًا مشروعا؟

الفصل الرابع سلطة الحاكم وسلطة الدولة

٣٧ - يختلف التحديد الفلسفي لمصدر سلطة الحاكم عن التحديدات التي تحاول بلورتها علوم السياسة، وبخاصة السوسيولوجيا المقارنة للأنظمة السياسية. فالسوسيولوجيا السياسية تبحث عن مصادر السلطة السياسية كسلطة حاكمة في تجارب الواقع التاريخي، الماضي والحاضر، وترتكز بصورة رئيسية على أنظمة الحكم القائمة في هذا الواقع التاريخي. وفي هذا الاتجاه، يمكن أن تتوصّل إلى تصنيفات مختلفة لمكونات الشرعيّة السياسيّة بحسب الأنظمة السياسيّة المعتبرة. ففي نظام الحكم الدستوري، مثلًا، تتحدد الشرعيّة السياسية كشرعية دستوريّة، بمعنى أن الحاكم يكون صاحب سلطة سياسيّة لأنه يتولّى الحكم بحسب أحكام الدستور القائم في الدولة. وفي نظام الحكم الثوري، تتحدّد الشرعية السياسيّة كشرعية ثوريّة، بمعنى أن الحاكم يستمد سلطته السياسية من أرادة الثورة على النظام السابق ومن العقيدة المبررة والموجهة لهذه الإرادة. ولكن السوسيولوجيا السياسيّة، بقدر ما هي علم وضعي، لا تستطيع في النهاية إلاّ تسجيل ما هو قائم في الواقع التاريخي من دعاوى حكّام في

أنظمة حكم مختلفة حول حقهم في الحكم، ومعالجته تحليلًا وتصنيفاً وترتيباً، دون أن نتمكن من وضع معايير قاطعة للفصل بين ما هو في تلك الدعاوى إثبات حقيقي للسلطة وبين ما هو تسلط وسيطرة أو تغطية لهما. فمن هذه الناحية، تتفوّق العقيدة، وبخاصة الايديولوجية، على السوسيولوجيا، لأن العقيدة تطرح معايير معينة لما تعتبره سلطة سياسية في الدولة القائمة أو في الدولة التي تسعى إلى إقامتها. وغالباً ما تكون العقيدة كامنة في السوسيولوجيا، وراء الإجراءات المنهجية وفي ثنايا التحريات الموضوعية. إلا إن العقيدة السياسية، بقدر ما هي حاملة لمشروع سياسي معين، لا تنظر إلى مصدر سلطة الحاكم من زاوية الطبيعة الإنسانيّة العامّة والنوع الإنساني بأسره، وإنما تنظر إليه من زاوية جماعة معيّنة أو مجتمع معين. فالخاص في العقيدة السياسيّة يتقدّم على الإنساني العام ويستخدمه لأغراضه. وهذا بالضبط هو ما تحاول الفلسفة السياسيّة أن تتجنبه. فالسلطة الحاكمية بالنسبة إلى الفلسفة هي السلطة التي يمارسها أي حاكم، بصرف النظر عن لونه وجنسه ووضعه الاجتماعي والجماعة التاريخية التي يخدمها بحكمه. وبهذا المعنى أيضاً، تتجاوز الفلسفة مستوى البحث السوسيولوجي عن مكونات الشرعيّة السياسية، دون أن تلغيه. إذ إن شرعية الحكام لا بد لها من أن تتلوّن وتتباين مكوناتها بحسب أنظمة الحكم المتعددة. فيكون هنا انتخاب وتمثيل، أو تعيين وولاية عهد، وهناك زعامة تقليدية أو زعامة كاريزمية، وهنالك طموحات وإنجازات أو مجرد اعتراف دولي. إلاّ أنّ الأهم من هذا وذاك هو ما يجعل سلطة الحاكم سلطة حقة، مشتقة من طبيعة الأشياء ومطروحة من وجهة الطبيعة الإنسانيّة الاجتماعيّة، لا من وجهة هذه أو تلك من التجارب التاريخية المختارة.

٣٨ - انطلاقاً من هذا التوضيح، يمكننا أن نقول إن المصدر الأصلي لسلطة الحاكم يجب أن يكون واحداً من المصادر الأصلية للسلطة في دنيا الإنسان الاجتماعي. وهي، كما رأينا في الفصل الثاني، الطبيعة والتعاقد والتفويض. فإما أن يستمد الحاكم سلطته على المحكومين من الطبيعة، وإما أن يستمدها من التعاقد بينه وبين المحكومين، وأما أن تتحدّر إليه تفويضاً من صاحب سلطة طبيعية على المحكومين. فما هي الحقيقة في هذه النقطة المركزية من مشكلة السلطة السياسية؟

٣٩ - لقد رأينا في الفصل السابق كيف يطرح أصحاب المذهب الطبيعي صورة الراعي وصورة الأب للإيحاء بأن مصدر سلطة الحاكم على المحكومين ليس شيئاً آخر سوى الطبيعة. وفي الواقع، لا يجد أصحاب هذا المذهب سبيلًا للوصول إلى مبتغاهم بالطرق البرهانيّة. إذ لا وجود لفارق جوهري بين كيان أي حاكم ظهر في تاريخ الاجتماع البشري وبين كيانات أفراد أي شعب من الشعوب. والاختلاف المشهود بين أي حاكم وبين أفراد شعبه هو نفسه الاختلاف القائم أو الممكن بين أي إنسان وبين أي إنسان آخر. ولذلك يلجأون أحياناً إلى الاستعارة، وأحياناً أخرى إلى نظرية في تفاضل الموجودات تنتهي بشكل أو بآخر إلى جعل الله، أو التأله، مصدرا لسلطة الحاكم.

يؤكد الماوردي في كتاب «**نصيحة الملوك**» أنّ الله جعل مرتبة الملوك بين بني البشر كمرتبة البشر بين مخلوقات الطبيعة كلها. «ثم فضّل الله، جل ذكره، الملوك على طبقات البشر، تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه، لجهات كثيرة، ودلائل موجودة،

وشواهد في العقل والسمع جميعاً حاضرة معلومة». وفي الواقع، لا يوجد بين ما يذكره الماوردي من شواهد ودلائل لإثبات اطروحته أي برهان مستمد بالعقل من طبيعة الأشياء نفسها. فهو يرتكز على بعض الآيات القرآنية وعلى أقوال مأثورة تقوم على تسمية الملوك بالرعاة أو بالخلفاء أو بظلال الله على الأرض أو بالسلاطين أو بالأئمة، وتعني أنّهم مالكو البشر، المسخرين لهم والمملوكين منهم والممتهنين لخدمتهم والمتصرفين بأمرهم ونهيهم، رغم أنّهم من نوعهم في الصورة ويشبهونهم في الخلقة. ومن جملة ما يذكر تأييدا لفكرته، هذا النص الذي يعبّر بدقة عن معنى الفارق في الطبيعة وفي الدرجة بين ولي الأمر الواجبة اطاعته شرعاً وبين المأمورين. «ولجلالة حال الملوك، سمّي أهل اللغة الملك رأساً، إذ جعلوا محله من رعيته محل الرأس من البدن، وكل الأعضاء مسخرة له، ومهيأة لحمله، ولأنه لا بقاء للجسد إلاّ به، ولا قوام له إلاّ معه، ولأنه العضو الذي تجتمع فيه الحواس، الذي لا بقاء للحيوان إلاّ به، ولا فرق بينه وبين الموات والجماد إلاّ من جهتها، وهو معدن العقل والتميز، الذي فضل الله الإنسان به على جميع الحيوان».

إن تشبيه الحاكم بالرأس، تأسيساً على تشبيه الدولة بالجسم، الطف وأقوى من تشبيهه بالراعي. ولعل هذا هو سبب استمرار استخدامه حتى أيامنا. ولكن التحليل النقدي لا يعجز عن كشف الزيف الذي فيه. فالرأس يقوم بوظائف عدة في الجسم، بما فيه من دماغ وحواس، تدل على ما له من أمر ونهي بالنسبة إلى سائر أعضاء الجسم. ولكنه لا يقوم بهذه الوظائف إلاّ لأن تركيبه مختلف عن تركيب سائر الأعضاء. فاختلاف الوظائف بين الرأس وبين سائر الأعضاء في الجسم مساوق لاختلاف التركيب بينه وبينها. وليس

الوضع على هذا النحو بين الحاكم، وإن ملكاً، وبين الشعب. فالحاكم يقوم بوظائف تشبه تلك التي يقوم بها الرأس. ولكنه يقوم بها لأنها وظائف مسندة إليه بوصفه حاكماً، وليس لأنه وحده، بفضل مميزات كيانه، قادر على القيام بها. إنه مثلًا يحس بما يطرأ على الشعب من أحوال متغيرة، ويفكر في تلك الأحوال ويتخذ القرارات المناسبة في شأنها، لأن وظيفته الاجتماعية تقضي بذلك، وليس لعدم قدرة أفراد الشعب على الإحساس والتفكير. إن اختلاف الوظائف بين الحاكم وبين أفراد الشعب وفئاته وطبقاته لا ينبني على اختلاف جوهري بين كيان الحاكم وكيان أي فرد من أفراد الشعب الذي يحكمه، إلاّ إذا كان فعلًا مصاباً بنقص عقلي أو بما في معناه. واستعارة الرأس لوصف الحاكم في الدولة تخفي هذه الناحية من علاقة الحاكم بالشعب لتظهر عكسها من خلال اظهار التشابه الوظائفي بين بعض أفعال الرأس وبعض أفعال الحاكم. ومن جهة الواقع التاريخي، إلى أي حد يمكن القول إن الحكام، ملوكاً أو غير ملوك، كانوا فعلاً في دولهم كالرأس في الجسم؟

لم يكن الماوردي من أصحاب المذهب الطبيعي الخالص في تعيين مصدر سلطة الحاكم. فهو، في الأساس، من أصحاب مذهب التفويض الإلهي. إلاّ أنّه أدخل في عرضه لهذا المذهب أفكاراً تميل إلى المذهب الطبيعي عندما كان الموضوع حكم السلطان، وأفكاراً تميل إلى المذهب التعاقدي عندما كان الموضوع حكم الإمام أو الخليفة. ومن هذه الناحية، كان أقل تماسكاً وحسماً من الفارابي. ففي فلسفة الفارابي، السلطة الحقيقية هي السلطة التي يمارسها الحاكم في المدينة الفاضلة. وفي غير المدينة الفاضلة يكون الحكم السياسي إمّا عبارة عن سيطرة سافرة، وإما عبارة عن سلطة ناقصة أو

مشوهة. ولذا يهتم الفارابي بتبيين ماهية السلطة السياسية في نموذج المدينة الفاضلة. ولأجل هذا الغرض، يبني نموذج المدينة الفاضلة على نسقين واقعين في العالم الطبيعي، هما نسق البدن التام الصحيح ونسق الكون الفائض من الموجود الأول الذي هو سبب لوجود الموجودات كلها. وبحسب منطق هذا البناء، تشبه المدينة الفاضلة البدن التام الصحيح والكون الفائض من الموجود الأول. ففي نظرة الفارابي إلى البدن، القلب هو الذي يحتل المركز الرئيسي، وليس الرأس. فالحاكم في المدينة الفاضلة يشبه القلب في البدن. فكما أن القلب يتكوّن أولًا، ثم يكون هو السبب لوجود سائر أعضاء البدن، على اختلافها وتكاملها وتعاونها وتراتبها، كذلك يتكوّن الحاكم في المدينة الفاضلة أولًا: ثم تتكون بفعله أعضاء المدينة الفاضلة على اختلافها وتكاملها وتعاونها وتراتبها، كأجزاء في كل واحد، وذلك على غرار ما تتكوّن الأجسام في الكون من فيض الموجود الأول. والنقطة الفارقة بين نسق البدن، ونسق الكون من جهة، وبين نسق المدينة الفاضلة من جهة أخرى هي أنّ التئام أجزاء المدينة يتطلب تدخل عنصر الإرادة، بالإضافة إلى الفطرة، بينما يحدث ما يحدث عن القلب وعن الموجود الأول من دون إرادة. وعلى هذا الأساس، لا يعترف الفارابي للحاكم في المدينة الفاضلة بسلطة تدبير شاملة وحسب، وإنما يعترف له أيضاً بسلطة تكوين وإيجاد. ومصدر هذه السلطة هو نظام الفيض الطبيعي الذي يجعل أفراد البشر مفطورين على التفاضل في الاستعدادات والقوى، فيصلح إنسان لإنسان، ولشيء دون شيء آخر، ابتداء بمن هو معدّ بالفطرة لأن يكون رئيساً أعلى مطاعاً ومخدوماً، وانتهاء بمن هو معدّ بالفطرة لأن يكون مرؤوساً مطيعاً وخادماً، لا يطيعه ولا يخدمه أحد.

وليس المهم بالنسبة إلى موضوعنا ما يضعه الفارابي من شرائط وخصال لكي يكون الواحد من البشر رئيسا على الإطلاق على أهل المدينة الفاضلة. وإنما المهم ما يقرّره من أن السلطة السياسية بالمعنى الحقيقي تنبع من الطبيعة المتفوقة التي يصدف أن يتمتع بها واحد من البشر، وهي طبيعة تؤهل صاحبها لكي يستجمع كل الكمالات العقلية والخلقية، فضلًا عن سلامة الأعضاء والحواس، ويتصل بالعقل الفعال الذي هو آخر العقول في سلسلة الفيض الإلهي، ويقوم في المدينة بما يقوم به القلب في البدن والله في الكون.

ولكن هل يمكن الركون إلى مثل هذه النظرة إلى مصدر السلطة السياسية؟ أن قيمة هذه النظرة تابعة لقيمة مفهوم الإنسان الذي فيها، ولقيمة الاستعارتين اللتين تقوم عليهما. وأقل ما يقال عن مفهوم الإنسان فيها إنه، لفرط ما جرى التركيز فيه على التفاضل الفطري بين البشر، غاب عنه التماثل الأصلي فيما بينهم، ولفرط ما وقع التشديد فيه على أنوار العقل، توارت عنه شعلة الحرية. أما مركز القلب ودوره في حياة البدن، فإنه لا يؤخذ منه لوصف مركز الحاكم ودوره في حياة المدينة سوى بعض ما يتعلّق بالحركة الدموية. وأمّا التشبيه بين الحاكم الشرعي، سواء كان ملكاً أو إماماً أو غير ذلك، وبين الموجود الأول الذي هو السبب لوجود سائر الموجودات كلها، فإنه يطرح مشكلة العلاقة بين السياسة والميتافيزيقا، ولا يصمد أمام النقد. فمن جهة أولى، إذا اعتبرنا الميتافيزيقا الخاصة التي يتم التعامل معها ههنا، وهي الميتافيزيقا الفيضية، فإنه يمكن القول منطقياً، بصرف النظر عن صحة هذه الميتافيزيقا في نفسها أو عدم صحتها، إنها لا تصلح للتشبيه السياسي، لأنها محكومة بمبدأ الضرورة المطلقة، بينما السياسة تفسح في المجال للإمكان والإرادة الحرة. ومن جهة ثانية، إذا اعتبرنا

الميتافيزيقا على العموم، فإننا نجد أنه لا ضرورة للرجوع إليها وللتمثيل بواسطة نظرياتها لفهم الحياة السياسيّة، لأن مقومات الحياة السياسيّة وقوانينها موجودة في الوجود الاجتماعي الدنيوي للإنسان. ومن جهة ثالثة، إذا اعتبرنا المصلحة السياسية، فإننا نستطيع أن نؤكد أن تأسيس السلطة السياسية على ميتافيزيقا كالميتافيزيقا الفيضية ليس سوى استخدام سياسي للميتافيزيقا لمصلحة الحكم الاوطوقراطي المطلق، وأن اقحام الميتافيزيقا اجمالاً في نظرية السلطة السياسية ليس سوى وسيلة لترسيخ اقتناع الفاعل السياسي بصوابية اتجاهه وصحة مذهبه ومتانة موقعه.

٤٠ - ليست الطبيعة، إذن مصدراً لسلطة الحاكم في الدولة. فهل يكون التعاقد؟ إن التعاقد المقصود ههنا غير التعاقد المقصود في نظرية العقد الاجتماعي. فهذا الأخير يتعلّق بنشوء المجتمع وتكوّن المجتمع السياسي عند خروج الإنسان من حالة الطبيعة أو من الطور الطبيعي، بينما يتعلّق التعاقد المعني ههنا بنشوء سلطة الحاكم في الدولة. وفي الحقيقة، لم يخلط أصحاب نظرية العقد الإجتماعي بين هذين النوعين من التعاقد. فعلى سبيل المثال، ينفي روسو أن تكون سلطة الحاكم، وهي عنده سلطة تنفيذيّة فقط، ناشئة عن تعاقد بين الشعب والحاكم، بينما يقبل أن تكون سلطة التشريع، وهي عنده سلطة يتولاها الشعب نفسه، ناشئة عن التعاقد الأصلي الذي أوجد الشعب كشعب، وهو عنده التعاقد الوحيد في الدولة. ونحن إذ نميز بين هذين النوعين من التعاقد، لا نبتغي تأييد هذا أو ذاك من أصحاب نظرية العقد الاجتماعي. وإنما نفعل ذلك لضرورة منهجية، ومن أجل نفي النوعين معاً، بحسب ما يقتضي كل منهما، انطلاقاً من مفهوم

سلطة الحاكم كما حددناه في الفصل السابق.

من الناحية الشكلية، لا تنطبق علاقة التعاقد على العلاقة بين الحاكم والشعب. فالتعاقد الصحيح يتم بين فريقين مستقلين الواحد عن الآخر وقادرين على تبادل الالتزام والمنفعة، بحسب شروط محددة، وفي فترة زمنية معينة. هكذا التعاقد على البيع، والتعاقد على النشر والتوزيع، والتعاقد على التطبيب، وسائر أنواع التعاقد الصحيح. في البيع يوجد بائع ومشتر وشيء يباع وثمن يدفع بدلًا من الشيء المشترى. وفي النشر، يوجد مؤلف وناشر، يتفقان على طبع كتاب وعلى توزيعه، ويتقاسمان التكاليف والعائدات لمدة معلومة. وفي التطبيب، يوجد طبيب ومريض، وخدمة طبية ومبلغ من المال لقاء هذه الخدمة. فهل تنشأ علاقة الحكم المبنية على التراضي كما تنشأ علاقة البيع أو علاقة النشر أو علاقة التطبيب؟ بعبارة أخرى، هل يوجد الحاكم قبل أن يصبح حاكماً، على غرار ما يوجد الطبيب بالنسبة إلى المريض أو الناشر بالنسبة إلى المؤلف أو المشتري بالنسبة إلى البائع؟ الجواب عن هذا السؤال جواب بالنفي، لأن الحاكم قبل أن يصبح حاكماً ليس سوى فرد من الشعب، لا يتمتع بأي قدرة خاصة، كمثل القدرة التي يتمتع بها الطبيب أو الناشر أو المشتري، تؤهله مسبقاً لكي يطرح نفسه حاكماً على الشعب، كما يطرح الطبيب نفسه على المريض أو المشتري على البائع أو الناشر على المؤلف. وفي الواقع، ليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب. فمن هو الذي يمتلك القدرة المسبقة على وضع الشرائع ورسم الخطط وتنفيذها في ميادين تأمين الأمن وإقامة النظام وتدبير الخبر المشترك وإنماء المصالح العامة لأعضاء شعب معين بكامله، حتى يدخل هذا الشعب برضاه في عقد أمر وطاعة معه لفترة زمنية معيّنة؟

هذا السؤال ينقلنا من الشكل إلى المضمون. ومن أجل إدراك الوضع الحقيقي لقدرة الحاكم، يحسن النظر إليه من وجهة معكوسة. فالقوة اللازمة لتوفير الأمن الداخلي في البلاد ودفع العدوان الخارجي عن البلاد ليست في النهاية قوة الحاكم نفسه، وإنما هي قوّة الشعب أو قوّة جماعة محترفة من الشعب. والقدرة التنظيميّة اللازمة لضبط أو تحديد الأمور والعلاقات بين أفراد الشعب وفئاته محكومة بمدى استعداد الشعب للانتظام، والاستجابة لضرورات العمل في اطار أنظمة تطاوعه وتناسبه. والسعي في تدبير الخير المشترك وانماء المصالح العامة مرهون بمدى حيوية الشعب المنتجة للخيرات الخاصة وللخير المشترك، والمولدة للمصالح الخاصة وللمصالح العامة. فإذا كان كل ما يستطيع الحاكم تقديمه من خدمات ومنافع للشعب مشروطاً بمدى استعداد الشعب ومشاركته في إنتاج تلك الخدمات والمنافع، فإنه لا يصح القول بأن الشعب يتعاقد مع الحاكم للحصول على تلك الخدمات والمنافع. وإنما يصح القول بأن الشعب نفسه ينتج تلك الخدمات والمنافع لنفسه بواسطة الحاكم.

وفي ضوء هذا التحليل، يتبين الخطأ الخطير الكامن في ترجمة إقامة علاقة الحكم بين الشعب والحاكم بلغة المبايعة. إن مفهوم المبايعة يفترض أن الحكم سلعة، وأن الحصول عليه يتم بالتراضي والتبادل بين فريق يطرح نفسه حاكماً وفريق يقبل أن يكون محكوماً من قبل الفريق الأول. وباعتبار الحكم سلعة أو كالسلعة، فإن الحاصل عليه يعتبر نفسه قادراً على التصرف فيه كما يشاء، على غرار تصرفه في سائر السلع التي يملكها. ومن هذه الناحية، يأتلف مفهوم المبايعة تماماً مع النظرة إلى الحكم والسلطة بوصفهما ملكاً. وليس المهم في المبايعة الأشكال والعلامات التي تدل على حصولها. فهذه الأشكال

والعلامات تتغيّر بحسب الظروف والبيئات. وإنما المهم هو التفسير الخاطئ الذي تنطوي عليه لعلاقة الحكم ومعنى حصول الحاكم على الحكم، والذي ينبغي تعريته والقضاء عليه. فلو افترضنا أن الحكم سلعة أو كالسلعة، فماذا يدفع طالبه للشعب غير ما يمتلكه الشعب في الأصل؟ المال؟ إنه مال الشعب، أو مال من الشعب. الأمان؟ إن توفيره يتطلب نفقات كثيرة، والشعب هو الذي يتحمل هذه النفقات. أسباب النمو والازدهار؟ إنها حصيلة ظروف وجهود كثيرة مختلفة، وللحاكم فيها دور دون شك، إلاّ أن الدور الأكبر هو للشعب العامل والمنتج بعمله للنمو والازدهار. وفي الحقيقة إن افتراض الحكم سلعة أو كالسلعة ينبغي أن يقودنا إلى النظر في ما يأخذه الحاكم بحصوله على الحكم أكثر مما ينبغي أن يقودنا إلى النظر في ما يدفعه أو ما يعطيه. إن طالب السلعة يسعى إلى الحصول عليها بأقل ما يمكن من الاثمان. وعندما يحصل عليها، ينصرف إلى استخدامها والاستمتاع بها بأقل ما يمكن من القيود. والحاكم، إذا كان الحكم سلعة، لا يسعه إلاّ التصرف فيه بحسب منطق السلعة، تحصيلًا واستخداماً واستهلاكاً. ولكن الحكم ليس سلعة. فماذا يجعل اعتباره سلعة أمراً ممكناً؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتطلب اختراق الأقنعة وكشف اللعبة الخفية التي تجري في ممارسة الحكم. هذه اللعبة ترتكز على قاعدة مؤداها الخلط بين الوظيفة والوسيلة في طبيعة الحكم نفسه. فالحكم في حد ذاته وظيفة اجتماعية. ولعله أهم الوظائف الاجتماعية على الإطلاق. وهو أيضاً وسيلة في يد الحاكم، يمكنه أن يستخدمها لمقاصده وأغراضه الخاصة. فمن حيث إنه وسيلة، يؤدي إلى الحصول على شتى أنواع السلع. وبقدر ما تعظّم أهميته كوسيلة في يد الحاكم، تتضاءل أهميته كوظيفة اجتماعيّة. وفي هذا الاتجاه، ينزع إلى أن يتحوّل من

وسيلة إلى السِّلَع إلى سلعة يتم اقتناؤها كغيرها من السلع وبما يخصها من الطرق والأدوات. وهذا التحول يجري بحسب تغلب منطق التملك والسيطرة في حياة المجتمع وامتداده إلى العلاقات السائدة بين أفراده وجماعاته. وليس مفهوم المبايعة سوى تكثيف وتكريس لهذا التحول الخطير على صعيد فهم العلاقة الأصلية بين الحاكم والمحكوم. فإذا عدنا إلى طبيعة الأشياء نفسها، فإننا نجد أن الحكم وظيفة اجتماعيّة يسعى الحاكم، مدفوعاً بمنطق التملك والسيطرة، إلى إنكار طابعها الأساسي كوظيفة اجتماعيّة لكي يتخلّص من قيودها وتبعاتها، ونجد أيضاً أن عملية اسناد الحكم إلى الحاكم في الدولة بمنطق الحق بين الناس، لا بمنطق الاستيلاء على الأشياء، ليست مبايعة، ولا أي نوع شبيه من أنواع التعاقد، وإنما هي تفويض فقط.

٤١ - يستلزم التفويض فريقاً يعطيه، هو صاحب التفويض، وفريقاً يتسلّمه، هو المفوض إليه، وحقاً أو صلاحية تنتقل من صاحب التفويض إلى المفوض إليه لمدة معلومة. فمن البديهي، بموجب هذا الوضع، أن صاحب التفويض لا يستطيع أن يعطي المفوض إليه أكثر مما له من حق أو صلاحية، وأن المفوض إليه مسؤول أمام صاحب التفويض، وأن التفويض ينتهي لأسباب، منها إرادة تابعة لاعتبارات تدعو إلى انهائه وإرادة تابعة لاعتبارات تدعو إلى تركه. وعندما يكون الموضوع الحق في الأمر، يقابله واجب الطاعة، فان صاحب التفويض ينبغي أن يكون صاحب هذا الحق بالطبيعة، لأن التعاقد الذي يعطي الحق في الأمر محصور في طرفي التعاقد، فلا يجوز تفويض سلطة ناشئة بالتعاقد إلا بالرجوع إلى طرفي التعاقد، وهذا يعني إقامة تعاقد جديد. وفي حالة السلطة السياسية، يعني التفويض

أن الحاكم يتسلم سلطته من الصاحب الطبيعي لهذه السلطة، وانه مسؤول أمامه، في إطار الحدود والشروط التي ينطوي عليها التفويض. فمن هو الصاحب الطبيعي للسلطة السياسيّة؟ ولماذا يقوم بفعل التفويض؟

٤٢ - الصاحب الطبيعي للسلطة السياسية في الدولة هو الدولة نفسها، والسلطة السياسية الأصلية والعليا في الدولة هي سلطة الدولة. فالدولة في الأساس هي المجتمع السياسي المستقل، قبل أن ينقسم إلى حاكم وشعب. وبوصفها كذلك، فهي تمتلك شخصية تسمح لها بأن تشير إلى نفسها بأنا، كما يشير الفرد إلى نفسه بأنا، وبأن تتعامل مع غيرها من الدول كما يتعامل الفرد مع غيره من الأفراد. إلاّ أن أنا الدولة مغايرة لأنا الفرد، لأنها في الحقيقة تعبير عن نحن معينة، تعي نفسها على نمط الأنا الفردية، من دون أن تتحول إلى أنا فرد تعي نفسها مباشرة كأنا فرد. ومن هذه الجهة، تختلف نحن الدولة عن نحن الجماعات الصغيرة التي يدرسها علم النفس الاجتماعي والميكروسوسيولوجيا. فالجماعات الكبيرة الشاملة والمجتمعات السياسية لها النحن التي تخصها وتميزها، وتعبر عن وحدة كيانها. وعلى هذا الأساس، تتمتّع الدولة بسلطة طبيعية على نفسها، أي إن لها الحق الطبيعي في أن تأمر نفسها وأن تتصرّف في شؤونها الخاصة من دون الرجوع إلى إرادة غيرها.

يصف روسو الدولة بأنها جسم معنوي وجمعي، وبأنها شخص معنوي أو عام، له وحدته وأناه المشتركة وحياته وإرادته. وتبعا لذلك يرى أن سلطة الدولة على نفسها تتمثل في الإرادة العامة التي هي وليدة الميثاق الاجتماعي. ولكن تفكير روسو في سلطة الدولة مبني على

افتراض مفاده أن أفراد البشر اضطروا إلى الخروج من حالة الطبيعة إلى الحالة السياسية، وأن فعل خروجهم هذا إنما هو فعل تنازل متبادل وشراكة واتحاد تام فيما بينهم. وهذا الافتراض لا يجد سنداً كافياً له في الواقع، ولا في طبيعة الأشياء. وروسو نفسه يلقي شكوكاً حول الوجود الحقيقي لحالة الطبيعة. ونقطة الضعف الرئيسة في نظرية انبثاق الدولة من الميثاق الاجتماعي هي تجاهل الوضع السابق لفعل الشراكة، وأعني به وضع الانتماء الذي ينوجد عليه الأفراد في الحالة الاجتماعية الطبيعية. فكل انسان اجتماعي يأتي إلى الوجود محاطاً بمجموعة من الانتماءات، المتكونة تاريخياً، على تداخل وتراتب ما فيما بينها، والمحددة لأنواع من الجماعات ذات الهوية الراسخة نسبيا، كالانتماء القرابي الذي تنشأ عنه أنواع عدة من الجماعات الصغيرة أو الكبيرة، والانتماء اللغوي، والانتماء الطبقي، والانتماء الإقليمي، والانتماء الحضاري، وسوى ذلك من الانتماءات الضيقة أو الواسعة. وانطلاقاً من هذه الانتماءات، يتحدّد وجوده السياسي وفعله السياسي. فالانتماء غير الانتساب، وجماعة الانتماء غير جماعة الانتساب. إذ إن الانتساب فعل ارتباط إرادي طوعي، كما هو ظاهر في الانتساب إلى حزب سياسي معين، بينما الانتماء ارتباط عضوي عميق، يرثه الإنسان في جملة تكوينه الاجتماعي، ويتفاعل معه بنوع معين وبدرجة معينة من الوعي والفهم والتفسير والإرادة. ويمكن أن يتحول الانتساب إلى انتماء، إذا طالت مدته وتعمّقت وشائجه ونتائجه. ولكن الانتماء لا يتحوّل إلى انتساب، بل يتراخى ويضعف ويتلاشى، من جهة مقوماته الموضوعية أو من جهة شروطه الذاتيّة. والأنا التي تتمتع بها الدولة هي، من هذا المنظار، تعبير عن وضع انتماء أساسي سائد في مجتمع معين، أو بالأحرى تعبير عن

منظومة معيّنة من الانتماءات، قبل أن تكون تعبيراً عن فعل شراكة واتحاد تام، إذا حالفها الحظ وأمكنها أن تكون كذلك. وفي اختصار، إن أنا الدولة هي نحن مجتمعية معينة توصّلت إلى الاستقلال. وإرادة النحن محكومة بجدلية الانتماء الاجتماعي التي تسودها.

يقودنا هذا التحليل إلى الحقيقة الكامنة التي ليست سلطة الدولة سوى التعبير الأظهر والأكمل عنها. وفي الواقع، إن ما يدفع افراد البشر، في الحالة الاجتماعية التي هي حالتهم الطبيعيّة، إلى التعرف على أنفسهم في شكل نحن مجتمعيّة سياسيّة ليس الحاجة إلى الاستجابة للانتماءات الموضوعيّة العاملة في وضعهم الاجتماعي وحسب، بل هو ظاهرة شديدة التعقيد تضم إلى هذه الحاجة خليطاً ديناميكياً من الدوافع الذاتية المتفاوتة، يحسن أن نسميها الإرادة الجامعة. إن في صميم كل مجتمع أو جماعة من الجماعات البشرية القائمة بنفسها، والمدركة لشخصيتها، من الوجهة السياسية، إرادة جامعة، تخترق الوجودات الفردية، وتعلو عليها، من دون أن تلغيها ومن دون أن تعطلها، وتلعب دور المبدأ في تشكيل وحدة الجماعة وفاعليتها. وهذه الإرادة، التي تكمن في كل فرد اجتماعي، متعارضة نوعاً من التعارض مع إرادته الخاصة، المتمحورة على ذاته، والتي تحمله على الترابط مع غيره من الأفراد الاجتماعيين في شكل دولة، هي بطبيعة الحال أكثر من إرادة تعاون لتحصيل القوت والمعاش. إنها إرادة تواصل مستمر، وإرادة عيش مشترك، وإرادة توحيد عميق، وإرادة استقلال، وإرادة مصير واحد. فالمستوى الأول من عمل الإرادة الجامعة هو مستوى إقامة الصلات المتبادلة لتأدية مهمة معينة من مهمات الحياة المادية أو الروحية. فإذا نمت هذه الصلات

واستقرت، وساعدتها ظروف البيئة، فانها تفسح في المجال لإرادة العيش المشترك التي هي أكثر من إرادة تعايش. وبقدر ما ينجح العيش المشترك وتتوطّد أسبابه ووجوهه ونتائجه، تنتقل الإرادة الجامعة إلى مستوى التوحيد العميق، أي إلى دمج الأفراد والجماعات الجزئية في أنماط معينة واحدة من التفكير والشعور والسلوك تغلب على تبايناتهم. ومن هذا المستوى، تندفع الإرادة الجامعة إلى ما هو أرقى وأصعب، ألا وهو الاستقلال الذي يعلن سيادة الجماعة على نفسها، ويتكرّس نهائياً في العمل الدؤوب على صنع مصيرها بنفسها. ومن الوجهة الزمنية، ليست هذه المستويات من عمل الإرادة الجامعة محكومة بقانون صارم من التعاقب الزمني. فالتداخل فيما بينها، من دون اكتمال العمل في بعضها، وارد بحسب ظروف نشأة الدولة، وبحسب التفاوت والتضارب بين الروابط الموضوعية وبين الروابط الذاتية التي تلقاها الإرادة الجامعة أمامها. وليس الوصول إلى مستوى الاستقلال ومستوى المصير الواحد حتمياً. فقد تكتفي الإرادة الجامعة بما هو دون ذلك من الترابط. إلا أن بلوغ الاستقلال التام الذي يؤدي بالجماعة إلى حكم نفسها بنفسها وتقرير مصيرها كما تشاء، لا كما يشاء غيرها، يبقى المحطة التي تنزع كل ارادة جامعة إلى بلوغها.

إن الأفق الأعلى للإرادة الجامعة يتطابق مبدئياً مع النوع الإنساني بأسره. ولكن جدلية الاختلاف بين أفراد النوع الإنساني المنتشرين في أقاليم المعمورة يمنع على الإرادة الجامعة بلوغ افقها الأعلى سياسياً، إلاّ في حالة قصوى. ومن هنا، بات المجتمع السياسي المستقل أعلى ما تحققه الإرادة الجامعة سياسياً في المجرى العادي لحياة الإنسان الاجتماعي. ولكن إذا كان من المتعذر على الإرادة الجامعة الغاء مستوى المجتمع السياسي المستقل، فإنه لا

يتعذر عليها الغاء هذا أو ذاك من المجتمعات السياسية المستقلة القائمة في الواقع العيني. فما أبدعته الإرادة الجامعة عبر تحولاتها في التاريخ يبقى تحت حكمها وفي قبضتها، تعمل فيه ترسيخاً وتدويماً أو تغييراً وتبديلًا. وهكذا يكون مسرح المعمورة مجالًا مفتوحاً لتعيين المجتمعات السياسية المستقلة وتشكيلها وإعادة تشكيلها وتفكيكها وتجاوزها. وتكون مشكلة المجتمع المتعين في المكان والزمان هي المشكلة التي تحاول الإرادة الجامعة حلها لتظهر كسلطة سياسية تامة. وعندما تتوصل في سعيها هذا إلى نتيجة مقبولة نسبياً لدى الوجودات الفردية والجماعية المنضوية تحتها، فإنها تنصرف إلى الاهتمام بما توصّلت إليه، وحمايته من أعداء الخارج وأعداء الداخل.

٤٣ - من الطبيعي، إذن، أن يكون المجتمع المتعين في المكان والزمان، والبالغ شكل المجتمع السياسي المستقل، صاحب سلطة على نفسه. فمن أين يأتي الحق في حكم المجتمع، إن لم يأت من المجتمع نفسه؟ ومن أين يستمد المجتمع حقه في حكم نفسه، ان لم يكن من الطبيعة التي جعلت تكوّن المجتمعات السياسيّة، ضمن وحدة النوع الإنساني، ظاهرة أساسية لا يمكن القفز فوقها، ولا الالتفاف عليها؟

٤٤ - ولكن كيف يتحقّق حكم المجتمع لنفسه عن حق؟ يجيب أفلاطون عن هذا السؤال بنظرية التشابه بين الفرد والمجتمع. ففي رأيه، الحكم العادل في الفرد هو نموذج الحكم العادل في المجتمع. والفرد، من جهة تركيبه الذاتي، يتألف من ثلاث قوى، أو نفوس، في وحدة غير مستقرة، هي القوة الشهوانيّة والقوة الغضبية والقوة العاقلة.

فإذا سادت القوة العاقلة وخضعت القوتان الشهوانية والغضبية لأوامر القوة العاقلة وتوجيهاتها، كان حكم الفرد لنفسه مطابقاً لمقتضى العدل، ومتناسباً مع مستلزمات الوحدة والانسجام والسعادة لدى كل فرد بحسب مواهبه الخاصة. وعليه، فان السلطة في كيان الفرد هي سلطة الإرادة الخاضعة للعقل، وليست سلطة الإرادة الهوجاء. ولا سلطة الشهوات والأهواء والاندفاعات اللاعقلية. وقياساً على كيان الفرد، لا يمكن التكلم على سلطة بالمعنى الحقيقي في المجتمع، إلاّ إذا كانت سلطة الإرادة الخاضعة للعقل. ويرى أفلاطون، تبعاً لذلك، أن هذه السلطة ينبغي أن تتسلمها وتمارسها طبقة من المجتمع تقوم في المجتمع بمثل ما تقوم به القوة العاقلة في الفرد. وهذه الطبقة موجودة في المجتمع بحكم الطبيعة المثالية وإن غاب وجودها بحكم الواقع التاريخي. اذ إن كل مجتمع سليم يتألف من ثلاث طبقات متراتبة: طبقة المنتجين، من فلاحين وصنّاع وما أشبه، وطبقة الحرّاس، وطبقة الحكماء الذين يعرفون المعرفة الحقة ويعملون بما يعرفون، فهم أصحاب الحكمة والفضيلة في أرقى مراتبها. فالحكم العادل في المجتمع هو الحكم الذي تقوم به طبقة الحكماء وتحقق به وحدة المجتمع وانسجامه وسعادته، على شاكلة ما يحقق حكم القوة العاقلة في الفرد وحدته وانسجامه وسعادته.

لهذا الجواب بريق وجاذبية. ولكنه، للأسف، ليس مقنعاً لمن يبحث عن الحقيقة في طبيعة الأشياء نفسها. فالسلطة التي يمارسها المجتمع على نفسه ليست على شاكلة السلطة التي يمارسها الفرد على نفسه. فإذا سلمنا بنظرية النفوس الثلاث في كيان الفرد، فإنه من الضروري أن نعترف بأن كيان الدولة، في المقابل، وبحسب المعيار نفسه، يتألف من طبقتين هما طبقة الحكام، وهي تشمل القادة ومن

يسميهم أفلاطون الحراس. وطبقة المحكومين، وهي تشمل جميع فئات الشعب على اختلافها. وهاتان الطبقتان طبيعيتان في كل مجتمع سياسي مستقل، بمعنى أنه لا بد في المجتمع السياسي المستقل من طبقة حاكمة ومن طبقة محكومة. ولكنهما لا تأتيان إلى الوجود، كطبقتين متميزتين تماماً، بتقسيم طبيعي لأفراد المجتمع، يجعل الصفات المؤهلة للحكم في طبقة، والصفات المؤهلة للطاعة في طبقة مقابلة. بعبارة أخرى، ليس الفرد من الفرد، ولا الطبقة من الطبقة، في المجتمع كالنفس العاقلة من النفس الشهوانية في الفرد. فالنفس العاقلة معطاة بالطبيعة للفرد، كالنفس الشهوانية. ومشكلة سلطة الفرد على نفسه هي مشكلة سيادة إرادته المستنيرة على قواه الأخرى المختلفة في طبيعتها عنها. أما في الدولة، فإن القوى المعطاة بالطبيعة لتأليفها متماثلة في الأصل ومختلفة ضمن تماثلها الأصلي. فكل فرد من كل فرد كائن مثيل وفريد. انه مثيل له، لأنه يحمل نفساً عاقلة ونفساً شهوانيّة وأخرى غضبية، وهو فريد، لأنه كائن حي، يشعر بذاته ويعاني ذاته، ويحقق متطلبات قواه وتوازنها بكيفية لا تتكرر اطلاقاً لدى أي فرد آخر. ولذلك لا يجوز تشبيه الحاكم في الدولة بالقوة العاقلة في النفس، ولا يجوز تصور سلطة الحكم في الدولة على شاكلة سلطة العقل في الفرد. فالحاكم في الدولة يصير حاكماً، لا كما يصير العقل حاكماً في كيان الفرد، بل كما يقتضي منطق ممارسة سلطة المجتمع على نفسه.

٤٥ - نستنتج من هذا النقد لنظرية التشابه بين سلطة الفرد الراشد على نفسه وبين سلطة المجتمع السياسي السليم على نفسه أن الدولة، وإن كانت كالفرد بالنسبة إلى دولة أخرى، فإنها تتبع نمطاً

خاصاً في ممارسة سلطتها على نفسها، يقوم على اعتبار جميع أفرادها، مبدئياً على الأقل، مشاركين على السواء في الأمر والطاعة فيما يخص وجودهم المشترك ومصيرهم معاً. إن سلطة الدولة لا تتماهى مع سلطة الحاكم، ولا ترتد إليها. وإن من أكبر الأخطاء في النظر إلى السلطة السياسية الخلط بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة بكيفية تؤدي إلى جعل سلطة الحاكم تتماهى مع سلطة الدولة، أو إلى جعل سلطة الدولة ترتد إلى سلطة الحاكم. ففي الحقيقة، تتقدّم سلطة الدولة على سلطة الحاكم في الحق وفي الوجود. فهي الأصل أو الجوهر، وسلطة الحاكم الفرع أو المظهر. غير أن الحاكم لا يميل إلى قبول هذه الحقيقة تلقائياً، بل يميل، على العكس، إلى أبعادها، أو إلى إنكارها، أو إلى التحايل عليها، حتى لا تكون فوق سلطته سلطة يرجع الشعب إليها. والفلسفة التي تعنى بالحكم كسلطة ولا تميز تييزاً حاسماً بين سلطة الدولة وبين سلطة الحاكم، ولا تقرر أسبقية سلطة الدولة، لا تفعل أكثر من تبرير إسناد الحكم لفئة معيّنة من الناس دون غيرها.

٤٦ - وهنا، رب معترض يقول: إذا كان المجتمع السياسي المستقل هو الصاحب الطبيعي للسلطة السياسية، وإذا كانت سلطته منوطة بتشارك جميع أفراده المتواحدين بالإرادة الجامعة التي تشد بعضهم إلى بعضهم الآخر، فما الداعي إلى سلطة أخرى غير سلطة الدولة نفسها؟ أليس من الممكن، بل ومن الأفضل، أن يستغني الإنسان الاجتماعي عن الحكّام، وأن تمارس كل دولة سلطتها الطبيعية على نفسها بكيفية مباشرة، وبالطرق المناسبة لما هي عليه بوصفها نحن معيّنة؟

إن حلم الاستغناء عن الحكام من الأحلام التي تظهر من حين إلى آخر في الفكر السياسي، الفلسفي أو الطوباوي أو الإيديولوجي، وتتخذ شكلًا جزئياً أو شكلًا كلياً وجذرياً، بحسب النظرة إلى طبيعة الحكم السياسي وعمق الاحتجاج على الظلم المقترن به. ففي المدينة الفاضلة الكاملة كما يشير إليها ابن باجة في **«تدبير المتوحد»**، لا يوجد قضاة، كما لا يوجد أطباء، لأن أهل هذه المدينة تسود بينهم جميعاً المحبة، ولا يأكلون الأغذية الضارة. وفي دولة الميثاق الاجتماعي كما يتصورها روسو في **«العقد الإجتماعي»**، ليس حق التشريع من حقوق الحاكم. وفي المجتمع الشيوعي، كما نتخيله جملة من الروايات السياسية الطوباوية الحديثة، وكما تطرحه المذاهب الأنارشية المعاصرة، لا وجود للحاكم إطلاقاً، وليس فقط لجزء منه. ولكن التجربة التاريخية الممتدة على الآف السنين تدل على أن الاستغناء عن الحاكم في دنيا الإنسان الاجتداعي بعيد البعد كله عن التحول من الحلم إلى المطلب القابل التحقيق. والسبب الحقيقي ليس لأن واقع هذه التجربة لا يتجه نحو الاستغناء عن الحكم أو لأنه لم يوفر حتى اليوم الشروط المناسبة لهذا الاستغناء، فالواقع السياسي كواقع تاريخي يمكن تغييره وتوجيهه في هذا الإتجاه أو ذاك، على الأمد القصير أو البعيد، بحسب جدلية معيّنة. وإنما هو لأن طبيعة الأشياء لا تجعل الاستغناء عن الحاكم وضعاً ممكناً. فالدولة كدولة تتمتع بسلطة طبيعية على نفسها، ولكنها في الممارسة اليومية لهذه السلطة تحتاج إلى تسليمها إلى فرد أو إلى جملة أفراد يقومون بها، لضرورات إجرائية محضة. وليس من الممكن اجتماعياً تجاوز هذه الضرورات. وإذا أمكن تجاوزها، بطلت الحاجة إلى الحاكم.

السلطة السياسية سلطة تشريعية، والدولة التامة تسوس نفسها

عن طريق التشريع لنفسها. أجل، ولكن كيف يتيسر للدولة أن تقوم بنفسها بوظيفة التشريع لنفسها؟ إن التشريع عملية جليلة ومعقّدة، تمر في أطوار عدّة، من الاقتراح إلى الإصدار، مروراً بالصياغة والمناقشة والإقرار. فكيف يمكن أن يشارك جميع أفراد الدولة في هذه العملية عبر الأطوار التي تمر فيها؟ هل يمكن أن يمارس حق اقتراح القانون كل فرد من أفراد الدولة؟ إذا كان الأمر مباحاً بهذا الشكل، فلا شيء يمنع مبدئياً من أن يكون عدد الاقتراحات لقانون معيّن مساوياً لعدد أفراد الدولة. فكيف يتم التوفيق، والوصول إلى الاقتراح الأفضل؟ إن التأمل قليلًا في هذه النقطة وفي النقاط التي تليها يوصلنا إلى القول بأن الوقت الذي تستغرقه عملية التشريع، إذا شارك فيها جميع أفراد الدولة، لن يترك لهم مجالًا للاهتمام بشؤونهم الخاصة. فكل قاعدة من القواعد اللازمة لتنظيم العمل في طور معين من عملية التشريع تتطلب اجماعاً في بداية الأمر. والإجماع صعب المنال، إن لم يكن مستحيلًا. والمناقشات التي تلزم في إطار القواعد المحترمة قد تطول وتتطور بشكل يدخل التعب والكسل والفتور والتنافر في نفوس الأفراد، بدلًا من الحماس والتناغم فيما بينهم. فمثلًا قبل تطبيق قاعدة الأكثرية المطلقة على شأن من الشؤون، لا بد من الإجماع على اعتماد قاعدة الأكثرية المطلقة كقاعدة أصلح من غيرها لمعالجة ذلك الشأن. فكيف يمكن تأمين التواصل بين جميع أفراد الدولة للوصول بعملية التشريع إلى نهايتها، علما بأن التشريع يشمل النواحي الأمنية والتنظيميّة والتدبيريّة والإنمائيّة، وهي تتغير باستمرار؟ وإذا كان القيام بالوظيفة التشريعية، في حالة حكم الدولة لنفسها بنفسها بكيفية مباشرة، على هذا النحو من التطلب والامتناع العملي، فعلى أي نحو يكون القيام بالوظيفة التنفيذية، وبالوظيفة القضائيّة؟ هل يعقل أن

يشارك جميع أفراد الدولة في رسم وفي تطبيق الخطط التي يسمح بها أو يقتضيها تنفيذ القوانين؟ وهل يعقل أن يشارك جميع أفراد الدولة في محاكمة عضو في الدولة ارتكب مخالفة لأحد القوانين؟

ولكن الممارسة اليومية للسلطة السياسية ليست الممارسة الوحيدة المتاحة أمام الدولة. إن اليومي في حياة الدولة، كما في حياة الفرد، يجري في إطار مبادئ عليا واختيارات أساسية يتعذر وصفها بالثبات التام، ولكنها لا تتغير بسرعة تغير الظروف اليومية، فعلى صعيد هذه المبادئ والاختيارات، تستطيع الدولة أن تتحرك بدون واسطة الحكام، لكي تمارس سلطتها على نفسها بكيفية مباشرة، ولكي تحدّد بالفعل نفسه القواعد والضوابط التي تراها ضرورية لانتظام الممارسة اليومية لهذه السلطة. وهذا ما يحدث بالفعل عندما يختار المجتمع السياسي المستقل نظاماً معيناً للحكم، أو عندما يقرر، عن طريق الاستفتاء العام مثلًا، شأناً مصيرياً لا يمكن ترك الحسم فيه للحكّام، كالانضمام إلى مجتمع سياسي آخر والاتحاد معه.

ويمكننا أن نتوصّل إلى هذه النتيجة عن طريق تحليل نقدي للأطروحة السياسيّة الرئيسة للمفكرين الأنارشيين المعاصرين. تقول هذه الأطروحة إن وجود الحاكم السياسي نتيجة لروح السيطرة والعنف بين أفراد البشر وطبقاتهم، وإن الحكم السياسي هو في الوقت نفسه نتيجة للامتيازات وسبب لها، فلا بد، لتحقيق الحرية والمساواة بين أفراد البشر، من الاستغناء عن الحكام وتحطيم مؤسسة الحكم السياسي نفسها. ليس المطلوب تحقيق نظام حكم معين، وإنما المطلوب الغاء كل أنظمة الحكم على الإطلاق، بكل ما فيها من رؤساء ومجالس وقضاة وجيوش وأجهزة بوليس ووسائل ضغط وقمع، وتنظيم الحياة الاجتماعيّة في شكل جمعيات حرة وفدراليات تقوم بين

المنتجين والمستهلكين ولا تخضع إلا لإرادة أعضائها، المستنيرة بالعلم والتجربة، ولأحكام الضرورات الطبيعية، والغاء الحدود بين الدول، وإقامة الآخاء التام بين جميع الشعوب. وفي عصرنا المطبوع بالنظام الرأسمالي، يعني هذا أن الكفاح للتحرر من الحكم السياسي ومن الاستغلال الاقتصادي هو صراع الطبقة البروليتارية ضد الطبقة البورجوازية. وهو صراع لا هوادة فيه، ولا تسوية. فما هي قيمة هذه الأطروحة؟

من وجهة تاريخ الفكر السياسي، تبدو هذه الأطروحة تأويلًا راديكالياً للنظرة الليبرالية إلى الحياة الاجتماعية، تأويلًا يلامس حدود الطوبى عن طريق استعادة نظرية الطور الطبيعي اللاسياسي وإسقاطها على المستقبل مروراً بالصراعات التي أفرزها تطور المجتمع الرأسمالي الغربي. فكما افترضت نظرية الطور الطبيعي أن الإنسان عرف نمطاً من الحياة خالياً من الحكم السياسي، تفترض نظرية الأنارشية أن الإنسان يمكن أن يعرف في المستقبل، بعد تجاوز تناقضات المجتمع الرأسمالي، نمطاً جديداً من الحياة خالياً من الحكم السياسي. ولكن هذا الافتراض مبني على تصور اجتماعي لا يميز بين الحكم السياسي في ذاته وبين الحكم السياسي في أشكاله التاريخية. فالنقد الذي يمكن توجيهه إلى شكل تاريخي معين من أشكال الحكم السياسي لا ينطبق بالضرورة على الحكم السياسي في ذاته، لأن علة الحكم السياسي في ذاته موجودة في طبيعة الحياة الاجتماعية، وليس في الأشكال التاريخية لهذه الحياة. أن الحكم السياسي في ذاته ممارسة عينية لسلطة المجتمع على نفسه، فالاستغناء عنه يعني تخلي المجتمع عن ممارسة سلطته على نفسه. وهذا أمر مستحيل. أمّا الحكم السياسي في هذا الشكل التاريخي أو في ذلك،

فإنه حدث تاريخي يمكن التفكير والعمل في سبيل تغييره والغائه. بل يجب ذلك سعياً إلى تحقيق أفضل قدر ممكن من العدل في دنيا الإنسان الاجتماعي. وفي هذا السياق، يتحدّد المعنى الصحيح لفقد السيطرة في دنيا الإنسان الاجتماعي. فالنقد المشروع لسيطرة طبقة اجتماعية في مجتمع سياسي معيّن يستتبع رفضاً للحكم السياسي القائم في هذا المجتمع بوصفه أداة في خدمة الطبقة المسيطرة، ولكنه لا يستتبع بالضرورة رفضاً للحكم السياسي في ذاته. فلا بد لإلغاء حكم سياسي قائم من إحلال حكم سياسي جديد محله. وفي هذه العملية، يمكن أن تتغيّر النسبة بين السيطرة والسلطة في الحكم السياسي. وفي أقصى حد، إذا توصّلت العملية التغييرية إلى تخليص العلاقات الاجتماعيّة من السيطرة، فإنها لن تصل بالفعل نفسه إلى الغاء الحكم السياسي من الحياة الاجتماعية، بل إلى ترسيخه وتعزيزه كتجسيد للسلطة العامة في المجتمع. ولو تابع الأنارشيون منطق التنظيم الذي يعترفون بضرورته إلى النهاية، لتوصلوا إلى إعادة الإعتبار للحكم السياسي، على الأقل في وظيفته الاقتصاديّة. فلو افترضنا معهم أن الإنسان الاجتماعي يرتد، في آخر المطاف، إلى منتج اقتصادي وإلى مستهلك اقتصادي، فإننا سنجد أن التنظيم المطابق والنافع لعمله وحقوقه وعلاقاته يتطلب التعامل مع المستويات المختلفة للعمل الاقتصادي، وهي تستلزم ألواناً مختلفة من الأمر والطاعة، كما يتطلّب التنسيق والمراقبة والتوازن بين تلك المستويات لتأمين المشاركة العادلة في الثروة الاقتصادية للمجتمع، ويتطلب ثالثاً التعامل مع الروابط الاجتماعيّة، الموضوعيّة والذاتيّة، التي تحدد تجمع المنتجين والمستهلكين في شعوب أو في مجتمعات متميزة بعضها عن بعضها الآخر وعاملة في وحدة حياة ومصير لكل منها.

فمن يقوم بهذه المهمة المتعددة الجوانب والمستويات؟ في ضوء هذه الاعتبارات، يمكن القول إن دعوة الأنارشيين إلى إزالة الحدود بين الدول وإلى الأخاء بين الشعوب تشكل نقداً أخلاقياً لنزعة السيطرة والعدوان في بعض الدول أكثر مما تشكل نقداً سياسياً يتفهّم حقيقة الوطنية ويفضح الأسباب التي تجعلها تتحول في حالات وظروف معينة إلى شوفينية وإلى مشاريع أو ممارسات للتسلط والسيطرة. إن المجتمع المتعين في المكان والزمان، والمشتمل ضمن روابطه العامة على علاقات الإنتاج والاستهلاك، لا يقل حقيقة عن الفرد الحر، أو الساعي إلى الحرية، في دنيا الإنسان الاجتماعي، وكما يتمتع الفرد بسلطة طبيعية على نفسه، يتمتع المجتمع البالغ مستوى الاستقلال، بسلطة طبيعيّة على نفسه. وهذه السلطة يستطيع المجتمع أن يمارسها بكيفية مباشرة، على مستوى المبادئ العليا والتوجيهات الأساسيّة والاختيارات المصيرية، وبكيفية غير مباشرة، على مستوى القرارات العادية، على تفاوت أهميتها وانعكاساتها، الضرورية لتسيير حياته اليومية ومعالجة مشكلاته المتجددة.

٤٧ – في خلاصة هذا التحليل، يتبين لنا إن السلطة في الدولة سلطتان: سلطة الدولة، وهي سلطة طبيعيّة أصليّة، وسلطة الحاكم، وهي سلطة تفويضية مستمدة من سلطة الدولة وراجعة إليها. وتفويض الحق لا يعني التنازل عنه. فالدولة، إذ تفوض إلى فرد، أو إلى جملة أفراد، الحق في أمر أعضائها، جاعلة بالفعل نفسه من يتولى الأمر حاكماً ومن يتلقاه شعباً، لا تتنازل عن هذا الحق في أي شكل من الأشكال. فهو حقها الطبيعي الذي يعني التنازل عنه نفياً لوجودها. وفي الاتجاه نفسه، لا يمكن أن يكون تفويض سلطة الدولة إلى

الحاكم تفويضاً مطلقاً وكلياً، لأن التفويض الكلي والمطلق لحق من الحقوق يساوي التنازل عنه. وهذا يعني أنه لا بد في كل دولة محقّقة لماهية الدولة من نظام لتفويض السلطة العامة إلى الحاكم، نظام يحدد ما ينتقل وما لا ينتقل إلى الحاكم من صلاحيات، وكيفية انتقاله، ومدته، ومسؤولية الحاكم في ممارسة السلطة المفوضة إليه، وكيفية مراقبته ومحاسبته على أعماله، وطريقة عزله إذا دعت الحاجة.

والبحث في أنظمة تفويض سلطة الدولة يقع دون شك، في نطاق الفلسفة السياسية. غير أنه يقع في نطاق الفلسفة السياسية التطبيقية أكثر مما يقع في نطاق الفلسفة السياسية الأساسية أو المبدئيّة. وعنايتنا في هذا البحث إنما هي بالأسس أو المبادئ أكثر مما هي بالتطبيقات، سواء تلك التي يمكن ملاحظتها في الواقع التاريخي أم تلك التي يمكن تخيلها للأجيال الآتية في المجتمعات السياسيّة المختلفة.

٤٨ - بعد النظر في مفهوم السلطة السياسيّة، في شكل سلطة الحاكم وفي شكل سلطة الدولة، ينبغي لنا أن ننظر في حدودها المتعلقة بمفهومها. فالنظر في حدود السلطة يتمم النظر في مفهومها الذي يعيّن ميدانها ويميزه عن غيره من ميادين الأمر في النشاط الإنساني.

وتنطرح مشكلة حدود السلطة السياسية كوجه من وجوه حدود السلطة إجمالًا، لأنه لا سلطة مطلقة إلاّ للكائن المطلق. فكل سلطة في دنيا الإنسان سلطة نسبية ومحدودة. ونفي الإطلاق لا يعني نفي التمام. فالسلطة غير المطلقة تكون تامة أو غير تامة. إن سلطة الطفل على نفسه غير تامة، وسلطة الراشد على نفسه تامة، والاثنتان غير مطلقتين. وكذلك، لا يمنع نفي الإطلاق عن السلطة السياسية أن تكون سلطة تامة في نوعها. ولكن إلى أي حد يمكن التدقيق في البحث عن حدود هذه السلطة؟

إن تعيين الحدود الفاصلة بين ظاهرات الكيان الإنساني عملية صعبة جداً، لدقة التداخل القائم بين تلك الظاهرات، ولضعف

مداركنا. ولذلك، ينبغي أن ننظر في حدود السلطة السياسية بفكر مرن، وبتدرج من الخطوط العريضة إلى الخطوط الأكثر دقة ولطافة، كما ينبغي لنا الاستعانة بالتحليل الجدلي. فالحدود التي تقف عندها السلطة السياسية يمكن أن تكون حدوداً بين الدولة وجيرانها والنوع البشري، أو بين الحاكم والدولة، أو بين الحاكم والشعب، أو بين الدولة والفرد، أو بين الدولة والسلطة غير السياسية. وفي كل حالة من هذه الحالات، تتعين الحدود بحسب الحقوق التي يتمتع بها الطرف الثاني في مواجهة الطرف الأول.

٤٩ - بعبارة أخرى، لما كانت السلطة السياسية سلطة دولة في الدرجة الأولى وسلطة حاكم في الدرجة الثانية، فقد وجب أن تكون حدودها حدوداً لسلطة الدولة وحدوداً لسلطة الحاكم. وإنه لصحيح أن ما ينطبق على سلطة الدولة ينطبق على سلطة الحاكم، إذ إن هذه مستمدة من تلك. غير أن لسلطة الحاكم حدوداً تخصها في علاقتها بسلطة الدولة وفي علاقتها بالشعب الذي يجب أن يطيعها. وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نطرح تصوراً لحدود السلطة السياسية يشتمل على المبادئ الآتية:

المبدأ الأول: لا يحق لسلطة الحاكم التماهي مع سلطة الدولة.

المبدأ الثاني: لا يحق للحاكم احتكار النشاط السياسي في المجتمع.

المبدأ الثالث: لا يحق للدولة انتهاك الحقوق الطبيعية لأعضائها.

المبدأ الرابع: لا يحق للدولة انتهاك حقوق الدول الأخرى، وبخاصة الدول المجاورة، وحقوق الأسرة الدولية والنوع البشري.

المبدأ الخامس: لا يحق للدولة التدخل، فرضاً أو منعاً، في ميادين السلطات غير السياسية ونشاطاتها إلا للمحافظة على الأمن والنظام العام والازدهار في المجتمع.

٥٠ - إن سلطة الحاكم سلطة حقيقية تامة، وإن كانت سلطة تفويضية. فلا يجوز لأحد من المحكومين رفض الطاعة له بحجة أنها غير أصلية أو بحجة أنها صوريّة. فالشعب، عندما يطيع الحاكم، يطيع السلطة التي انتقلت إليه، تفويضاً، من المجتمع الذي يحق له، طبيعياً، أن يحكم نفسه بنفسه. فلا مجال، إذن، للتشكيك في قيمة سلطة الحاكم، ما دامت محافظة على طبيعتها ومخلصة لوظيفتها. وفي المقابل، لا يجوز للحاكم تغييب سلطة الدولة، أو حذفها، أو تعطيلها، بحجة انها متمثلة فيه، ومتجسّدة في أفعاله، أو بحجة أنها وجود مبدئي مجرد، لا قيمة له إلا من خلال الوجود الحي المتعين الذي هو وجوده. فالسلطة التي يتمتع بها الحاكم نابعة من سلطة الدولة، وقائمة ما دامت سلطة الدولة قائمة. وليس صحيحاً أن هذه السلطة موجودة وجوداً مجرداً. فالمجتمع كائن حي، كالفرد، وكالنوع، وله قوانينه الخاصة في الحياة وفي الموت وفي التسيير الذاتي، وبخاصة في مجال السلطة. ولذا، يتحدد الوضع السليم لسلطة الحاكم باحترام الحاكم لسلطة الدولة وباعترافه بأن سلطته لا تحل محل سلطة الدولة ولا تتماهى معها، وان كانت منحدرة منها. ان سلطة الحاكم تابعة لسلطة الدولة. والتابع لا يجوز له التماهي مع المتبوع. فليست نزعة التماهي مع سلطة الدولة سوى تعبير من الحاكم عن إرادة تحرير نفسه من سلطة أعلى من سلطته، بهدف استتباع الشعب واستغلاله واستعباده. إنها قناع من أقنعة إرادة السيطرة.

وفي الواقع، لا تخلو نزعة التماهي مع سلطة الدولة من أسباب موضوعيّة تدعو إلى يقظتها وتناميها. فالدولة كدولة هي، كما قلنا، المجتمع السياسي المستقل. ولكنها أيضاً، من وجهة بنيتها الداخلية، منظومة المؤسسات والأجهزة التي تتولّى إدارة الشؤون العامّة في المجتمع المستقل. هذه المؤسسات والأجهزة ليست في الأصل أكثر من أدوات لتحقيق سلطة الدولة على نفسها. ولكن الشعب لا ينتبه دوماً إلى كونها أدوات في خدمة إرادة المجتمع ومصالحه وتطلعاته. فهو يعايشها ويتعامل معها يومياً ويشعر بوطأتها ويعاني من ضغطها، وتحمله العادة على اعتبارها هي الدولة، وعلى اعتبار القائمين عليها هم أصحاب الدولة. ومن الطبيعي أن يندفع الأعضاء الداخلون في مؤسسة معيّنة إلى التماهي مع هذه المؤسّسة، وبخاصة إذا كانوا هم انشأوها وبذلوا أنفسهم في سبيلها. ولكن بقدر ما تتجاوز وظيفة المؤسّسة الاهتمام بالشأن الخاص، وتتخذ طابعاً عاماً، يتحتّم على القائمين عليها التميز بين وجودهم الخاص ووجودهم في المؤسسة، كما يتحتم عليهم التميز بين وجود المؤسّسة كمؤسّسة لها وظيفة معيّنة وبين وجودها في الدولة التي هي أمّ جميع المؤسسات العامّة ومرجعها. الأفراد يزولون، والمؤسسات تبقى. وبدورها تزول المؤسسات أو تتغير، والدولة تبقى، ما دامت الإرادة الجامعة باقية فيها. وما دامت طبيعة الأشياء هكذا، فإنه لا يحق للحاكم في الدولة، ولا لمؤسسة أو لجهاز تابع لسلطة الحاكم في الدولة، أن يقول إنه الدولة.

غير أنه، في حالات استثنائيّة معيّنة، مثل حالة الحرب الدفاعيّة أو مثل حالة حركة تأسيس نهضة قومية شاملة، يستطيع الحاكم أن يختصر المسافة الفاصلة بين سلطته وسلطة الدولة، وأن يؤكد وجود

نوع من الوحدة العميقة بينه وبين الدولة تقارب التماهي معها. ففي هذه الحالات، يحدث تجاوب شديد ومتعدد المستويات بين إرادة الحاكم وإحساسه وعقله وخياله وبين الإرادة الجامعة وما تحمله من تراث وتطلعات، بحيث يشعر الحاكم أنه يختصر الشعب الذي يحكمه، ويجسد الدولة تجسيداً تاماً. وذلك هو وضع القادة العظام، والمنقذين شعوبهم من الهلاك في أثناء الأزمات والحروب، أو الباعثين والمخططين للنهضات الواسعة في مجتمعاتهم، عمرانياً وثقافياً، وذلك هو التعبير الحق عن إرادة المجتمع السياسي في أرقى درجاته، لا التمثيل الشكلي الذي يحافظ على الثنائيّة في تلك الإرادة ويفسح في المجال لتضارب الإرادة الخاصة والمصلحة الخاصةمع الإرادة الجامعة والمصلحة العامة. غير أنه لا يجوز تحويل ما يحصل استثنائياً من تواحد سعيد بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة إلى حجة لتبرير ما يطيب للحكام زعمه. إن أنا الدولة غير أنا الحاكم، والحاكم الذي يقول، من دون شعبه، أنا الدولة، يرتكب جريمة الاعتداء على سلطة الدولة.

٥١ - وكما لا يحق للحاكم الغاء سلطة الدولة عن طريق التماهي معها، كذلك لا يحق له الغاء مبادرة الشعب عن طريق احتكار النشاط السياسي في المجتمع. فالشعب بالنسبة إلى علاقة السلطة هو الفريق الذي يتلقى الأمر ويطيعه. ودوره كمطيع لا يقل أهمية عن دور الحاكم كآمر. إذ لا معنى للأمر إلاّ بقدر ما يتحقّق في الطاعة. ولكن واجب الطاعة على الشعب لا يعني أنه لا يشارك في الحياة السياسيّة إلاّ من جهة القيام بالطاعة. فالشعب هو الفريق الأغلب في الدولة، وهو صاحب المصلحة الحقيقي في سياسة الدولة. وعندما يتم تفويض سلطة

الدولة إلى الحاكم، لأسباب إجرائية كما شرحنا في الفصل السابق، لا يتخلى المجتمع عن حقه في النشاط السياسي، وإنّما يضع ترتيباً معيناً ينحصر فيه حق التقرير والتنفيذ فيما يخص الشأن العام في فريق، ويبقى حق التفكير والرأي في الشأن العام نفسه شائعاً في المجتمع كله.

إن الاهتمام بالشأن العام مباح لجميع أفراد المجتمع السياسي، بل هو واجب عليهم. إذ إن الشأن العام جزء من الوجود الإجتماعي لكل فرد من أفراد المجتمع السياسي، ولا يستطيع الفرد السياسي العمل على تدبير شأنه الخاص إلاّ في وضعية تفاعل أفراد المجتمع بالشأن العام، وفي مجرى الحياة العادية، لا يتعدى نطاق التفكير والتعبير، أي ابداء الرأي، لأن اتخاذ القرار وتنفيذه من حق الحاكم وحده. فإذا كان رأي الحاكم متفقاً مع رأي الشعب في مجمله، أمكن القول بأن الدولة تسوس نفسها على قاعدة وحدة الرأي. ولكن وحدة الرأي في سياسة الدولة، وهي لا تعني الاجماع التام، من الأمور النادرة. فالرأي في حد ذاته هو الفكرة التي تواجه فكرة أخرى ممكنة عن الموضوع نفسه. وقلما يكون العمل السياسي مبنياً على أفكار أعلى يقيناً وقطعاً من الآراء. ولذلك ينبغي الاعتراف بأن الاختلاف في الرأي ظاهرة طبيعية في حياة المجتمع السياسي المستقل، وبأن المشكلة الحقيقية التي يواجهها كل مجتمع سياسي مستقل هي مشكلة استيعاب الاختلاف وضبطه وتنظيمه بشكل يضمن لأفراد الشعب حرية التفكير والتعبير والمبادرة السياسية، وللحاكم حرية القرار والتنفيذ والمسؤولية المباشرة. والطريقة الفضلى لمعالجة هذه المشكلة تنطلق من الاعتراف بمشروعية المعارضة. فالحاكم الذي يتمتع بالسلطة في الدولة لا يتمتع بالفعل نفسه بحق احتكار النشاط السياسي في المجتمع. وما دام النشاط السياسي المباح مبدئياً لجميع افراد

المجتمع يصعب تأطيره في اتجاه واحد ومذهب واحد حول الحاكم، فقد بات من الطبيعي أن ينشأ في صفوف افراد الشعب نشاط سياسي يختلف اتجاهاً ومذهباً عن نشاط الحاكم، ويسعى أصحابه، بالطرق والوسائل المتاحة في المجتمع، إلى تأليب ما يمكن تأليبه من أفراد الشعب وفئاته حوله.

إن التفسير الصحيح لتفويض سلطة الدولة إلى الحاكم يشتمل على مبدأ مشروعية المعارضة. ولكن، لما كان الحكم خاضعاً لجدلية السلطة والسيطرة، وكانت اغراءات السيطرة أشد تأثيراً من مسؤولية السلطة، فقد بات من غير المفاجئ أن يبادر الحاكم، حيثما يتيسر له، إلى تفسير تفويض سلطة الدولة بكيفيّة تؤدي إلى نفي مشروعية المعارضة، وإلى التفنن في أساليب إبعاد المعارضين، أو إسكاتهم، أو اضطهادهم والتنكيل بهم، أو إلى اعتماد تفسير يسمح بهامش من المعارضة، يضيق أو يتسع، تحت اشرافه ومراقبته وقبضته.

وفي الحقيقة، لا يمكن شرعنة المعارضة إلا بقدر ما ينتصر منطق السلطة على منطق السيطرة في عملية الحكم. ففي منطق السلطة، ليس المعارض خائناً، أو متآمراً، أو عميلًا للعدو بالضرورة. انه عضو في الدولة، خاضع لقوانينها واعرافها، عامل لمصلحتها، ومكتف بالمعارضة النافعة أو ساعٍ إلى الحصول على تفويض سلطة الدولة بحسب نظام التفويض المعتمد في الدولة. فليس وجوده سبب ضرر للدولة، بل على العكس ان عدم وجوده علامة على خلل في نظام الدولة. إن منطق السلطة لا يستبعد المعارضة، بل يستبعد العصيان والتمرد والثورة. وعندما يلجأ صاحب السلطة إلى تفسير كل معارضة لحكمه بلغة العصيان أو التمرد أو الثورة، فإنه يدل على أن سلطانه ضعيف، وعلى أنه لا يقوى على المحافظة على

السلطة وفقاً لإرادة المجتمع الحرة. وعندما يعجز الحاكم عن تأدية الأمانة التي وضعها المجتمع بين يديه، ويرفض إعادتها إلى صاحبها، فإنه من الطبيعي أن تتحول حركة المعارضة له، في العلن أو في الخفاء، إلى أكثر من معارضة.

٥٢ - الحق السياسي واحد من الحقوق التي يتمتع بها الإنسان الإجتماعي. ولأنه كذلك، فقد وجب تحديد العلاقة السليمة بينه وبين سائر الحقوق التي يمكن أن يؤدي سوء التعامل معها إلى فساد كبير في حياة الإنسان الإجتماعي. وبما أن سلطة الدولة على نفسها حق طبيعي لها، وسلطة الحاكم على الشعب حق له بالتفويض من الدولة، فقد بات من المنطقي أن يتركز التفكير في هذه المشكلة على العلاقة بين سلطة الدولة وبين الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها الفرد الاجتماعي.

الحق في الحياة والسلامة الشخصية أول حقوق الإنسان الطبيعيّة. والسلطة الوحيدة التي يمكن أن يوضع هذا الحق في نطاقها هي سلطة الفرد البشري الحي على نفسه. فالفرد البشري الحي يتمتع بهذا الحق ويمارسه كما يستطيع ما دامت فيه إرادة الحياة. وهو الوحيد الذي يجوز له، إذا جاز الأمر، أن يضع حداً لهذا الحق. فمن الوجهة المبدئية، اذن، لا يجوز للدولة أن تضع حداً لحق أي فرد بشري في الحياة والسلامة الشخصية. بعبارة أخرى، أن حق كل انسان في الحياة والسلامة الشخصية حد أمام سلطة الدولة لا يحق لها المساس به. وعليه، إذا كان من الجائز الكلام على حق الإعدام للدولة، فانه لا يجوز طرح هذا الحق كأنه جزء لا يتجزأ من سلطة الدولة، ولا تقوم سلطة الدولة إلا به. إن حق الدولة في اعدام عضو من أعضائها ينشأ، في سياق حق الدفاع عن النفس، رداً على انتهاك

هذا العضو لحق غيره في الحياة أو على ارتكابه عملًا جرمياً فيه عدوان على سلامة الدولة وأمنها. إنه حق للدولة من حيث إنها سلطة أمنية. وإذا نظرنا جيدا فيه، فإننا نجد أنه ليس أكثر من وسيلة لتطبيق شريعة منع القتل بين الناس. وبوصفه وسيلة، يمكن أن تتغير قيمته، بحسب ظروف المجتمعات ودرجة تطورها الأخلاقي. فقد تكون شريعة اعدام القاتل ضرورية أشد الضرورة لتطبيق شريعة منع القتل بين أفراد المجتمع، وقد لا تكون كذلك إذا أمكن تربية الضمير وترقية العلاقات الإجتماعية بحيث يصبح القتل عملًا نادراً، ويصبح الاستغناء عن عقوبة الإعدام أمراً ممكناً.

ومن الحق في الحياة والسلامة الشخصية نستطيع أن نشتق سائر الحقوق الطبيعية للإنسان. إن الحياة لا تقوم ولا تنمو من دون أسبابها: فالحق في الحياة هو حق في أسباب الحياة. ومن أسباب حياة الإنسان ونموها العمل، والمعرفة، والتملك، والتناسل، وإقامة علاقات التعاون في اطار تنظيمات متخصصة. فهذه الأسباب وما شاكلها موضوعات لحقوق طبيعية لا يجوز لسلطة الدولة انتهاكها. فكما لا يجوز للدولة أن تضع تشريعاً أو أن تقوم باجراء ضد الحق في الحياة والسلامة الشخصية، لا يجوز لها أن تضع تشريعاً أو أن تقوم باجراء يبطل حق أي انسان في العمل، وحقه في المعرفة، وحقه في التملك، وحقه في الإنجاب، وحقه في الانتساب إلى جمعية متخصصة في شأن من الشؤون النافعة. وأي حق طبيعي آخر له من حيث هو انسان.

وفي الواقع، اتسعت حركة الدفاع عن حقوق الإنسان، منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته منظمة الأمم المتحدة عام ١٩٤٨، وتشعبت حقوق الإنسان إلى حقوق اقتصادية وسياسية

واجتماعية وثقافية وشخصية، وتشكلت في أنحاء العالم جمعيات كثيرة للعمل في سبيل الوعي بحقوق الإنسان واحترامها. وإذا كان الوعي العملي بهذه الحقوق لا يزال متخلفاً في معظم دول العالم، فذلك عائد إلى تأخر الوعي العملي عن الوعي النظري وإلى تقاعس الحكومات وتلاعبها، من جهة، وإلى تباينات عميقة على صعيد الوعي النظري نفسه، من جهة ثانية. ولعلنا لا نخطئ إذا قلنا أن القرن الحادي والعشرين سيكون قرن حقوق الإنسان بامتياز.

إن الحقوق الطبيعية التي يحملها كل فرد اجتماعي بطبيعته الإنسانية شيء، والوعي بهذه الحقوق شيء آخر. وبقدر ما يتنامى الوعي بهذه الحقوق ويتسع ويتشعب، تتوضّح حدود سلطة الدولة على أعضائها. وليس لفلسفة السياسة أن تخوض في قضية الأسس النهائية للحقوق الطبيعية إلاّ بمقدار ما تقتضيه النظرة العقلانية إلى كيان الإنسان الاجتماعي والعلاقات الإجتماعية، وبخاصة إلى السلطة السياسية. فكما يقع الاختلاف بين الناس في شأن المصادر الأخيرة للسلطة بين البشر، كذلك يقع الاختلاف بينهم في شأن الأسس الأخيرة للحقوق الطبيعية. ولمّا كان هذا الأمر طبيعيّاً، فإن فلسفة السلطة السياسيّة، القائمة على الوجهة العقلانية الدنيوية، لا تطمح إلى أكثر من إقناع جميع الناس، على اختلاف مذاهبهم الميتافيزيقيّة أو الغيبية، بوجود عالم من الحقوق الملازمة لكل انسان، هو عالم الحقوق الطبيعية، وبضرورة التعرف المتنامي على هذه الحقوق بالطرق العقلية المشتركة بين الناس، وبضرورة احترامها وتعزيزها صونا لكرامة الإنسان. وتأسيساً على هذا الموقف، فانها تؤكد ان واجب السلطة السياسية ليس فقط الامتناع عن انتهاك الحقوق الطبيعية للأفراد الواقعين تحت أمرها، بل هو أيضاً العمل على صيانتها

وتحصينها، وعلى تنميتها في حياة الشعب، وعلى تنظيم العلاقات فيما بينها حتى لا ينمو حق على حساب حق آخر، وحتى لا يمنع حق قائم، معروف ومعترف به ومحترم تقليدياً، ظهور حق آخر، ينبغي التعرف عليه وفحصه، ثم الاعتراف به واحترامه، إلى جانب القائم أو بدلًا منه.

إن مسؤولية الدولة تجاه الحقوق الطبيعية لأعضائها مزدوجة. فهي من جهة احترام، ومن جهة أخرى التزام. وفي هذه المسؤولية المزدوجة يتبين الفرق بين الموقف المبدئي والموقف العملي من الحقوق الطبيعية لأفراد الشعب. ففي الموقف المبدئي، لا يصعب على الدولة أن تعلن لائحة معينة لما تعتبره حقوقاً طبيعية، واحترامها التام لهذه الحقوق، ولا يصعب عليها أيضاً التشديد على كون هذه الحقوق ثابتة وكاملة عند كل فرد من أفرادها. ولكن عندما يباشر افراد الدولة في ممارسة حقوقهم الطبيعية، فإنهم يكتشفون أن الإمكانات العملية المتاحة لهم محدودة ونسبيّة، وأنه لا بد لسلطة الدولة من تقييد الممارسة الراهنة لما يمكن ممارسته من حقوق طبيعية وتنظيمها تنظيماً ينعكس شعوراً بالضيق والحرمان، عند بعضهم على الأقل، وذلك بحسب وضعهم الإجتماعي الطبقي وموقعهم بالنسبة إلى مركز القرار والتنفيذ.

٥٣ - إن سلطة الدولة محدودة في الداخل، تجاه أفرادها الذين يتمتعون مثلها بسلطة طبيعية على أنفسهم وبحقوق طبيعية ملازمة لماهيتهم. وهي أيضاً محدودة في الخارج، تجاه الدول المجاورة لها وسائر الدول التي تتمتع مثلها بالاستقلال والسيادة والحرية.

لنعتبر واقعة ظاهرة في العلاقات بين الدول، واعني بها واقعة

الأنهار التي تجري في أراضي دول عدة، كالفرات أو النيل أو الدانوب. فهل من المعقول أن تزعم الدولة التي ينبع فيها نهر من هذا النوع أن لها سيادة مطلقة على جزء النهر الواقع ضمن أراضيها؟ إن تحليل هذه الواقعة يضعنا على السبيل الصحيح لفهم حقيقة السيادة التي تتصف بها الدولة في علاقتها مع غيرها من الدول. وفي الواقع، لا تستطيع أي دولة في العالم أن تنفي الطابع التاريخي لوجودها، وبالتالي الطابع التاريخي لحدودها. وتاريخية الدولة تعني أن حقها في الانتفاع بمياه النهر النابع ضمن أراضيها تابع لحق أسبق هو حق جميع السكان المنتشرين على ضفتي النهر، من نبعه حتى مصبه، في الانتفاع بمياهه بحسب حالة عمرانهم. ان الدولة تتغير، وحدودها معها. وقد تنشأ دول أخرى محل الدول الراهنة التي يجري فيها النهر المعتبر. فهل يمكن تقديم حق الانتفاع الذي للدولة بمياه جزء النهر الذي يجري فيها على حق الانتفاع الذي لجميع السكان حول النهر أيا كانت مجموعة الدول التي تتقاسمهم؟ بالطبع، لا، فالحق الطبيعي لجميع الذين يعيشون على ضفتي النهر أسبق من الحق الطبيعي للدولة التي تبسط سيادتها على نبعه وعلى جزء من مجراه. وهذا يعني أن سيادة الدولة على النهر النابع ضمن أراضيها والجاري في أراضي دولة أو دول أخرى مجاورة ليست مطلقة، وإنما هي سيادة نسبية ومحدودة، يتم تعيين حدودها بالاتفاق مع من يعنيهم الأمر، أي باحترام حقوقهم ومصالحهم المرتبطة بمرور النهر في بلادهم.

ومن هذه الواقعة الظاهرة التي يسهل استيعاب عبرتها على جميع الناس، نستطيع الارتقاء نحو واقعات أخفى وأعقد، تدل جميعها على أن الترابط بين الدول يضع حدوداً جدية أمام سلطة كل واحدة منها. هذا الترابط كان موجوداً بدرجات متفاوتة وضعيفة

نسبياً، منذ أقدم العصور. ولكنه أخذ يتزايد في هذا العصر بكيفية ومقادير لم يعد من الممكن معها لأي دولة، مهما عظمت، أن تكتفي بنفسها، وأن تستقل عن غيرها استقلالًا شاملًا. كان بعض الفلاسفة القدماء يقولون، كما قال ارسطو في فلسفته السياسية والاخلاقية (مثلاً في الفصل العاشر من الكتاب الخامس من **الاخلاق إلى نيقوماخوس**)، بأن الدولة تتطابق مع وجود مجتمع كامل، أي مكتف بنفسه، وقادر لهذا السبب على الاستقلال التام عن غيره. فلو عاد هؤلاء الفلاسفة إلى الحياة وشاهدوا ما يجري في العالم اليوم، لقالوا من دون تردد إن فكرة الاستقلال التام الشامل هي فكرة عفا عليها الزمن، وإنه لا بد لفلسفة السلطة السياسية من تحديد دقيق لمفهوم سلطة الدولة كسلطة عليا. إن القدرة الإقتصادية لكل دولة في العالم اليوم أصبحت مشروطة بموقعها في النظام الإقتصادي العالمي، وليس فقط بمواردها الخاصة ونظامها الاقتصادي، فلا دولة تكتفي بنفسها انتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً وتخطيطاً للمستقبل. وهذا يعني أن مصلحة الدولة العليا لم تعد عليا بالقدر الذي كان يتصوره فلاسفة السيادة المطلقة ويتمنّاه الحكام المتعطشون إلى السلطة المطلقة. وليس الأمر مقتصراً على نظام الثروات الاقتصاديّة، وإنما يتعداه إلى نظام الأسلحة التدميريّة، الذرية والكيميائية والبيولوجية، التي لا ينجو من نتائجها صانعوها ومستخدموها. ولعلّ عصرنا هو أول عصر يمكنه أن يؤكد، من دون طوباوية، أن ثروات كل دولة ليست ملكا خالصاً لها، وأن ثروات العالم هي لشعوب العالم جميعاً، رغم التفاوت فيما بينها. فقد بات من الواضح أن مصالح عليا تفرض نفسها أكثر فأكثر فوق مصالح الدول المستقلة، هي مصالح النوع الإنساني بأسره: مصالح استمراره أولًا، إذ إن حرباً عالمية جديدة تبيده، ومصالح

تقدمه الشامل، ثانياً، إذ إن الخير المشترك للبشرية جمعاء أصبح واقعاً محسوساً أكثر من قبل. وهذه المصالح تقتضي أن يتم التسليم بأن سلطة الدولة على نفسها، مع اتصافها بالحرية والاستقلال والسيادة، إنما هي سلطة مقيّدة بواجب التضامن والعدل على مستوى الأسرة البشرية كلها.

وعندما نتكلم على واجب على السلطة السياسيّة، فالواجب المقصود واجب سياسي، وليس مجرّد واجب أخلاقي ضميري. الواجب هو الوجه الآخر للحق. والسلطة السياسيّة كحق هي، في وجهها الآخر، واجب. وعليه، إذا كان من حق السلطة السياسية العليا في الاجتماع التاريخي أن تتمسك بمبدأ منع التدخل في الشؤون الداخلية لأي دولة من الدول، فإنه من واجبها، في صلب عملها كسلطة سياسية أمنية وتنظيمية وتدبيرية وإنمائية، أن تراعي حقوق الدول الأخرى ومصالحها التي أصبحت متداخلة وحقوقها ومصالحها، وأن تحترم حقوق النوع البشري ومصالحه التي تعلو على حقوقها ومصالحها.

وأمام هذه المشكلة، تنطرح في التفكير السياسي المعاصر فكرة تجاوز سلطات الدول المتعددة، المحكومة بالأنانية والتنافس والتناقض، وإقامة مرجعية سياسية عالمية تكون مسؤولة عن السلام العالمي والاهتمام بالخير المشترك للبشرية جمعاء، تنظيماً وتدبيراً وإنماءً. فما هي القيمة الفلسفية لهذه الفكرة؟

ينبغي أن نسجل، أولًا، أن هذه الفكرة ليست جديدة تماماً. فأحلام توحيد العالم سياسياً موجودة في تاريخ الفتوحات الكبرى والأمبراطوريات العظمى. وإنما الجديد فيها انها تنطرح بعد استتباب الأمر لنظرية سيادة الدولة القومية وتقتضي تحقيق موضوعها عن طريق

العقل والحرية، لا عن طريق الفتح والسيطرة. وينبغي أن ندرك، ثانياً، أن توحيد العالم سياسياً قضية تختلف نوعاً عن الاتفاقيات والمعاهدات والمواثيق التي تقيم وجها من الوحدة بين الدول الملتزمة بها، وعن الاتحادات الإقليمية التي تجمع دولًا عدة وتقيم سلطة سياسية واحدة فوق سلطات الدول الداخلية فيها. فالتوحيد السياسي للعالم يعني وضع شعوب العالم كلها تحت سلطة حاكم واحد يكون له القرار الأخير. فكيف يمكن، افتراضا، تحديد سلطة الحاكم العالمي؟ ثمة وضعان افتراضيان يمكن أن نحدد فيهماسلطة الحاكم العالمي. فأما أن يكون الحاكم العالمي حاكماً فوق حكام الدول القائمة، وأما أن يكون حاكماً لدولة عالمية واحدة. في الحالة الأولى، تتحدد سلطة الحاكم العالمي بالتوافق بين سلطات الدول القائمة، فأما أن تبقى السيادة كاملة لهذه السلطات وأما أن تنقسم بينها وبين سلطة الحاكم العالمي. فإذا لم تنقسم السيادة، يأتي الحاكم العالمي حاكماً شكلياً، مجرداً من الصلاحيات والقدرة التنفيذيّة الفعليّة. وإذا انقسمت السيادة، ينشأ وضع جديد يشعر فيه كل حاكم بأنه حاكم ناقص وبأن مسؤوليته ناقصة، وهذا الشعور يؤدي إما إلى التراخي والتكاسل، وإما إلى التوتر والتنازع. وفي الحالة الثانية، تتحدد سلطة الحاكم العالمي كما تتحدد سلطة الحاكم في الدولة الحقة، أي بالتفويض من سلطة دولة عالمية واحدة. وهذا يفترض نشوء مجتمع سياسي واحد في العالم كله، مجتمع يستوعب الشعوب المتعددة التي تسكن المعمورة، تحت تأثير إرادة جامعة شاملة، منتصرة على تناقضات الإرادات الجامعة الجزئية. فأي واحد من هذين الوضعين الافتراضيين يرضي العقل السياسي؟

الوضع الأول يوهم بأن وجود الحاكم العالمي يترجم توحيداً

سياسياً للعالم. فالحاكم العالمي في هذا الوضع يبقى تابعاً لسلطان الدول العظمى في العالم، ويشكل أداة لتنفيذ خططها وتغطية سيطرتها، إن لم يكن ألعوبة مكشوفة بين يديها. وفي الحقيقة، يطرح هذا الوضع مشكلة عويصة جداً، من الناحيتين المبدئية والتطبيقية، لم يسبق للبشرية التعرض لها، وهي مشكلة تقسيم السيادة أو توزيعها على نطاق العالم. فإذا كان مسلماً به أن الميدان الواحد لا يخضع في الوقت الواحد إلاّ لسلطة واحدة سيدة، فكيف يمكن تقسيم السلطة السياسية على الحاكم العالمي وعلى الحكام في دول العالم المختلفة، بدون وقوع في الالتباس والتنازع أو في التعطيل المتبادل واللافعالية؟ قد يتوصّل الخيال السياسي إلى تركيب صيغة أو أكثر لمعالجة هذه المشكلة. ولكن العقل السياسي النقدي لا يرى لأي صيغة من هذا النوع أكثر من وظيفة إيهام أو خداع أو تطمين للرأي العام العالمي الذي ينشد السلام والعدل في العالم.

فما دامت الدولة هي الدولة، فإن التوحيد السياسي الحقيقي للعالم يمر عبرِ إلغاء الدول المتعددة في العالم كدول مستقلة، وتكوين دولة واحدة، اتحادية على الأرجح، تضم شعوب العالم كلها تحت سلطة حاكم أعلى واحد. ولكن هل وقوع دولة عالمية واحدة أمر ممكن بحسب طبيعة الاجتماع السياسي وقوانينه؟ يعتقد جاك ماريتان في كتابه **«الإنسان والدولة»** أن فكرة تكوين سلطة عالمية ودولة عالمية واحدة ليست فكرة مستحيلة، وإنما هي فكرة كبيرة. وإنها لفكرة كبيرة دون شك، ولكنها أقل إمكاناً مما يتصوره ماريتان. إنها فكرة أقصوية، ولكن أقصويتها لا تعني الاستحالة المطلقة. إذ إن بني البشر، لو ظهر لهم عدو كاسح يتهدّدهم جميعاً، فإنهم يتجاوزون اختلافاتهم ونزاعاتهم ويتكتلون جماعة واحدة، لها هدف واحد

ومصير واحد، ويؤلفون جيشاً واحداً تحت قيادة واحدة، لدفع الخطر الداهم، الشامل عنهم. وفي غياب عدو من هذا النوع، فإن قانون الاختلاف يستعيد مكانه ومكانته في مجرى علاقاتهم الاجتماعية وتشكيلاتهم الجماعية. الأمر الذي يعني أن الإرادة الجامعة، التي هي قوام المجتمع السياسي وعماده، لا تبلغ مستوى البشرية جمعاء، على الصعيد السياسي، إلاّ في حالة قصوى تتطلّب توحيد القوى والجهود وتنظيم الشعوب كلها في دولة عالمية شاملة. والحالة القصوى تستحق من فلسفة السلطة السياسية انتباهاً خاصاً. إلاّ أنها ليست المعيار الذي ينبغي أن نتقيّد به للتفكير في تحولات الإرادة الجامعة المولّدة للدول، وفي حدود سلطات الدول ضمن الترابط العالمي المتزايد الذي يضغط عليها ويفرض عليها مزيداً من الوعي والالتزام بوحدة بني البشر.

٥٤ - ومن التعدد في السلطات السياسية على صعيد البشرية جمعاء، ننتقل إلى تعدد آخر، يفرض نفسه في تجربة الناس أجمعين، وهو تعدد السلطات في الوجود الإنساني بشكل عام. فالسلطة السياسية ليست السلطة الوحيدة التي يشتمل عليها وجود الإنسان الاجتماعي، وهذا الوجود ليس الوجود الوحيد في الوجود الإنساني. وكما يفرض تعدد السلطات السياسية حدوداً معينة على سلطة الدولة، وبالتالي على سلطة الحاكم، كذلك يفرض تعدد السلطات في الوجود الإنساني حدوداً معيّنة على سلطة الدولة، وبالتالي على سلطة الحاكم.

لنأخذ مثلًا العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الوالدية. فالسلطة الوالدية أصلية كسلطة الدولة في وجود الإنسان الاجتماعي. إنها سلطة ظاهرة، ذات ميدان خاص ولها حدود تقف عندها، أيّا كان

التفسير المعتمد لها في المجتمع. فهل من الجائز أن تمتد سلطة الدولة إلى ميدان السلطة الوالدية وأن تتدخل في مجال تأدية الوالدين لواجباتهم تجاه أولادهم وفي مجال إطاعة الأولاد لوالديهم؟ لا شك في انه يجوز، بل ينبغي للدولة أن يكون لها سياسة معيّنة تجاه العائلة. فالشأن العائلي من الشؤون الأساسيّة في بنية المجتمع وفي وحدته وتماسكه واستقراره ونموه وتطوره. فلا يمكن الدولة أن تتركه خارجاً بصورة كلية عن نطاق مسؤوليتها. ولذلك يحق لها أن تضع التشريع الذي تراه ملائماً له، وأن تطرح الخطط التي تراها مناسبة لحل مشكلاته. وهذا الحق جزء من حقها كسلطة تنظيمية وإنمائيّة. ولكن هذا الحق يظل حقاً اجتماعياً عاماً، ولا يتعدّى المجال الاجتماعي العام في اتجاه اخضاع أفعال الوالدين مع أولادهم لإرادة الدولة والحكام اخضاعاً كاملاً. إن السلطة الوالدية لا تخضع لأي سلطة أخرى من حيث أنها سلطة أصلية وخاصة. فالمسؤولية التي يتحمّلها الوالدون تجاه أولادهم تقتضي أن تكون سلطتهم عليهم سلطة مستقلة واحدة، وإن كانت غير مطلقة. وعليه، إذا جاز للدولة أن تتدخّل في الشؤون الداخليّة الخاصة للسلطة الوالدية، فإن السبب لا يمكن أن يكون أكثر من منع التعدي وحماية الأولاد من جهة حقوقهم الطبيعيّة. ولما كان تدخل الدولة في شؤون السلطة الوالدية، بحجة المحافظة على الحقوق الطبيعية والدفاع عن نظام المجتمع وازدهاره، عملًا غير معصوم من التعسف والظلم وأحلام السيطرة الكلية، فإنه لا يمتنع أن ينشأ تنازع بين السلطة السياسية والسلطة الوالديّة في المجتمع وأن يؤثر هذا التنازع تأثيرات سلبية في نفسية الأولاد وشخصيتهم.

من السهل أن ندرك نظرياً أن العلاقة بين السلطة السياسيّة والسلطة الوالديّة تترجّح كعلاقة جدلية تشابكيّة، بين التنازع والتناغم،

وان المشكلات التي تنشأ في إطارها تتطلّب التوازن والتعاون. فالأولاد يتلقون الأوامر من والديهم ومن الحكام، إذ إنهم، لكي يصيروا راشدين وأعضاء في المجتمع، مسؤولين ومشاركين في حياة الدولة، بحسب مواهبهم ومؤهلاتهم، يحتاجون إلى خدمات الوالدين والحكام معاً. ولكن ليس من السهل أن نحدد عملياً أشكال التوازن والتعاون المطلوبين ومضامينهما. ولعلّ المجال الذي تظهر فيه صعوبات التوازن والتعاون بين السلطة السياسية والسلطة الوالدية، أكثر من غيره، هو مجال التربية. ففي هذا المجال، يمكن أن تبلغ الجدلية بين السلطة السياسية والسلطة الوالدية مستوى التناقض، كما يمكن أن تبلغ مستوى التطابق. وسنعود إلى هذه الجدلية في كتاب لاحق ندرس فيه التربية والسلطة، وبخاصة التربية على السلطة. ولذا نكتفي الآن بهذه الإشارة، وننتقل إلى غير السلطة الوالديّة في مواجهة السلطة السياسية، حتى ندرك بوضوح أشد محدوديّة السلطة السياسيّة في الوجود الإنساني.

ولنعتبر العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة المعرفيّة. ونعني بالسلطة المعرفية حق تقرير الحقيقة واعلانها. فمن الواضح، من حيث الماهية، أن السلطة السياسية ليست سلطة معرفيّة، وأن السلطة المعرفية ليست سلطة سياسية. ولذا لا يجوز للسلطة السياسية أن تصدر أحكاماً عن الحقيقة، كما لا يجوز للسلطة المعرفيّة أن تصدر تشريعات هي من حق الإرادة السياسية. البحث عن الحقيقة شيء، والسعي إلى تحقيق ما هو صالح لمجتمع تاريخي معيّن شيء آخر، فليس الحاكم مؤهلًا بوصفه حاكماً للتدخل في ميادين المعرفة، على اختلافها، وللفصل بين المتنازعين فيها. ومهما يكن من اختلاف حول مفهوم العقل وحدوده، فإن العقل هو صاحب السلطة المعرفية.

إنه هو الذي يقرر ما هو ممنوع، وما هو مفروض، وما هو غير ممنوع وغير مفروض، في التعاطي مع الحقيقة. ولكن، من حيث الوجود الاجتماعي، ليست الأمور بهذه البساطة القاطعة. فالمعرفة التي هي حق طبيعي للإنسان تهم السلطة السياسية من ناحيتين: ناحية وجودها كظاهرة اجتماعية، وناحية ضرورتها لعملية الحكم نفسه. فعلى صعيد وجودها كظاهرة اجتماعية، تمر المعرفة بمرحلة تكوينها أو إنتاجها، ثمّ بمرحلة نشرها أو توزيعها، ثم بمرحلة توظيفها أو استهلاكها. وفي هذه المراحل كلها، تصطدم بصراع المصالح الفردية والجماعية، وتنخرط بشكل أو بآخر في مجرى هذا الصراع. ولما كان الحكم السياسي مرتبطاً من هذه الجهة أو تلك بهذا الصراع، وجب أن يكون له موقف من المعرفة في المجتمع، وأن تكون له سياسة معينة في تكوين المعرفة ونشرها وتوظيفها. وهذه السياسة تظهر في التشريعات المتعلقة بمؤسسات البحث ومراكز المعلومات ووسائل النشر والتعليم وسواها من الشروط والأسباب المصاحبة للمعرفة كظاهرة اجتماعيّة.

ولا يقف تدخل السلطة السياسية في شؤون السلطة المعرفية عند اعتبارها ظاهرة تحتاج إلى تنظيم، وإنما يتعداه إلى اعتبارها وسيلة ضرورية للسلطة السياسية نفسها. فالحكم السياسي، أياً كان شكله ودرجة تطوره، يحتاج إلى معلومات مختلفة عن الشعب والبلاد التي يسكنها. وهذه المعلومات تفيد بقدر ما هي صحيحة. والمعلومات الصحيحة هي المعلومات التي يقرر العقل انها صحيحة. فلا بد إذن للحكم السياسي من التعاون مع أصحاب المعارف الصحيحة، كما لا بد له من رعاية خاصة لعملية تكوين المعرفة واستخدامها، من ضمن عملية تدبير الخير العام وإنماء المصالح المشتركة. وهذه الضرورة يعيها الحكم السياسي من حيث هو سلطة ومن حيث هو سيطرة. إلاّ

أنه يعيها كنور عندما تغلب فيه السلطة، ويعيها كسلاح عندما تغلب السيطرة. وهذا كله يعني أن التدخل المشروع للسلطة السياسية في ميادين سلطة العقل، التي هي سلطة أصليّة ومستقلة، هو تدخل في الوجود الاجتماعي للعقل وليس في الوظيفة الخاصة بالعقل.

وعلى هذا المنوال، نستطيع تحليل أمثلة أخرى لتبيين محدودية السلطة السياسية في الوجود الإنساني، كالسلطة الدينية أو السلطة الأخلاقية أو السلطة المهنية أو سواها. ولكننا، في هذه المرحلة من البحث، لا نحتاج إلى أكثر مما ذكرنا لكي نستخرج الأصول التي تحكم وضع السلطة السياسية ضمن دائرة الحقوق الأمرية.

في دنيا الإنسان، لا وجود لسلطة واحدة، عليا وشاملة، تنبثق منها السلطات المختلفة، أو تخضع لها خضوعاً كاملًا. في دنيا الإنسان، يوجد سلطات متعددة، أصلية ومستقلة، والسلطة السياسية واحدة منها. ولكل سلطة أصلية ومستقلة منطقها الخاص وبنيتها الخاصة. انطلاقاً من هذه الحقيقة، ينبغي فهم جدلية الوحدة والتعدد في دائرة الحقوق الأمرية في دنيا الإنسان. ففي كل ميدان من الميادين التي تعرف الأمر، لا وجود لسلطتين متساويتين، إذ إنّ حق الأمر لا ينقسم في الميدان الواحد. وهذا ما يمكن تسميته واحدية السلطة الميدانية. ولكن واحدية السلطة الميدانية لا تستلزم نفي تعدد السلطات في دنيا الإنسان. ففي المجتمع، تظهر سلطات متعددة، لا يمكن ضمها جميعاً في نسيج سلطة واحدة، بدون تشويه طبيعتها الأصلية. وعليه، فإنه من الخطأ القول بإمكانية الإنتقال من واحدية السلطة في كل ميدان إلى واحدية السلطة في المجتمع، أو بالأحرى، بعبارة أقوى، إلى وحدانية السلطة في المجتمع، إذا عنينا بالوحدانية هنا أنه لا وجود في المجتمع إلاّ لسلطة واحدة، وكل سلطة غيرها هي

سلطة عنها أو منها. إن وحدانية السلطة في المجتمع تصور ينسجم مع فلسفة السيطرة، لا مع فلسفة السلطة. فالسلطة السياسية هي سلطة واحدة في المجتمع السياسي، ولكنها ليست وحدها سلطة أصلية في المجتمع كله، وليست السلطات الأخرى مشتقة منها أو صادرة عنها أو تابعة لها. وما نزعة الوحدانية في تفسير السلطة السياسية في المجتمع وفي ممارستها سوى ترجمة لنزعة السيطرة الكامنة في القدرة الآمرة. إن المجتمع كوحدة شاملة أعظم وأغنى من المجتمع كوحدة سياسية. ومهما عظم تأثير البعد السياسي في حياة المجتمع، فإن التمييز يظل ضرورياً بين المجتمع بوصفه وحدة شاملة والمجتمع بوصفه وحدة سياسية، أي بوصفه دولة. وإذا صحّ أن القول بوحدانية السلطة في المجتمع قول خاطئ، فإنه يصبح بالضرورة أن نؤكد خطأ القول بوحدانية السلطة في دنيا الإنسان والوجود الإنساني.

ومن هنا، يتبيّن أن العلاقة السليمة بين السلطة السياسية وسائر السلطات في دنيا الإنسان الاجتماعي ليست علاقة اخضاع أو استتباع، وإنما هي علاقة تنسيق وتعاون. فالسلطة السياسية ليست أشرف من غيرها، ولا أرفع، بصورة مطلقة، كما أن غيرها ليس أشرف منها، ولا أرفع، بصورة مطلقة. إن تسامي السلطة السياسية على سائر السلطات محصور في نطاق الشروط الاجتماعية لنشاطات هذه السلطات، إذ إن تعددها في المجتمع الواحد يستدعي تنظيمها بدرجة أو بأخرى حتى يُتاح لجميعها إمكان التحرك بدون تصادم وعدوان. إلاّ أن المهمة التنظيميّة لا تستغرق مسؤولية السلطة السياسية كلها تجاه السلطات غير السياسية في المجتمع. فالتنظيم السياسي الاجتماعي للسلطات المتعددة في المجتمع يفسح في المجال لتدخل محدود في نشاطات هذه السلطات، بهدف تعزيز النمو والازدهار

العام في المجتمع، وليس فقط بهدف حفظ الأمن والنظام العام. أمّا شكل هذا التدخل المحدود ومضمونه، فإنه يعود لكل سلطة سياسية أن تحددهما بالنسبة إلى ظروفها وطبيعة المرحلة التاريخية التي تجتازها، وبالتوافق طبعاً مع الجهات المعنية.

٥٥ - تلك هي حدود السلطة السياسية في خطوطها العريضة. استكملنا بها التعرف على مفهوم السلطة السياسية بصورة إجمالية. فبات لدينا إطار مرجعي، ننطلق منه ونعود إليه، كلما أردنا التعمق في بحث أي شأن من شؤون السلطة السياسية. ولا ريب في أن لهذا الإطار المرجعي انعكاساً إيجابياً على صعيد بلورة مفاهيم سائر أنواع السلطة.

٥٦ - فعل السلطة فعل قيادة، ولكنه أيضاً فعل خدمة. فالقيادة والخدمة وجهان متلازمان لفعل السلطة. إذا تركنا الواحد منهما، نظرياً أو عملياً، وقعنا في تشويه فعل السلطة وفي ممارسات فاسدة، يمكن أن تصل إلى حد تأليه صاحب السلطة وعبادته.

والسبب لهذا التلازم بين القيادة والخدمة في فعل السلطة هو علة السلطة في الوجود الإنساني. فكل سلطة في الوجود الإنساني تأتي من حاجة معيّنة، أو من طلب منفعة معيّنة، فلا سلطة بصورة مجانيّة. فالقادر على تلبية الحاجة أو على توفير المنفعة المطلوبة، إذ يقبل طاعة صاحب الحاجة أو طالب المنفعة، يقبل أن يقوم بفعل تحديد ما ينبغي وما يمكن الوصول إليه في تلبية الحاجة والوسائل الضرورية لذلك والطرق الكفيلة بتحصيل المرتجى أو المطلوب، وبفعل مرافقة صاحب الحاجة أو طالب المنفعة حتى وصوله إلى مبتغاه. وهذان الفعلان اللذان يتألف منهما فعل القيادة هما في النتيجة خدمة يجني ثمرتها صاحب الحاجة أو طالب المنفعة، فلو لم تكن في الأصل حاجة عند المطيع، لكان فعل القيادة فعلًا ذاتياً محضاً من جهة

من يتولى الأمر. ولذلك يمكن القول بأن القيادة في السلطة تستلزم الخدمة، والخدمة في السلطة تستلزم القيادة.

٥٧ - وإذا تعيّن على الفلسفة أن تبرز هذا التلازم بين القيادة والخدمة، وأن تظهر مكانة الخدمة بالنسبة إلى القيادة وفي نوع بعينه من أنواع السلطة، فإنها تجد ما يتعيّن عليها فعله في السلطة السياسية. وذلك لأن السلطة السياسية أشد انجذاباً من غيرها إلى تغليب طابع القيادة على طابع الخدمة، وإلى توكيد مصلحة القائد قبل مصلحة المنقاد. وفي الواقع، لا بد للفلسفة من أن تعترف بأن الحضارة الغربية المعاصرة قد أسهمت إسهاماً عميقاً في تفهم فعل السلطة السياسية كفعل خدمة، بينما لا تزال البلدان غير الداخلة في صميم الحضارة الغربية المعاصرة تتجه إلى تفهم فعل السلطة كفعل فوقي. بيد أن هذا الاعتراف لا يعني أن مهمة الفلسفة في هذه النقطة من نظرية السلطة غير عالمية الشمول. فالخدمة التي تؤكدها الحضارة الغربية المعاصرة في صلب فعل السلطة السياسية هي خدمة لشعوبها على العموم، وللطبقات العليا من هذه الشعوب على الخصوص، وليست لشعوب العالم أجمع. وهي تقوم بهذه الخدمة بواسطة سيطرة، متعددة المستويات والأشكال، على شعوب العالم وخيراتها وثرواتها. فالقيادة السياسية في بلدان الحضارة الغربية المعاصرة تقترن بالخدمة في الداخل، كما توصلت إليها لعبة الصراعات الاجتماعية، وبالسيطرة في الخارج، كما يحددها ميزان القوى بين الشرق والغرب، أو بين الشمال والجنوب حسب الاصطلاح الشائع. ولذلك إذا صحّ القول بتقدم دول الحضارة الغربية المعاصرة في فهم طابع الخدمة في فعل السلطة السياسية، فإنه يصحّ القول أيضاً إن التقدم

المذكور مصحوب بانتهاك الدول الغربية الرأسمالية لأحد حدود السلطة السياسية، وهو واجب احترامها الكامل لحقوق الدول والشعوب المسماة متخلفة. وهذا يعني أن الخدمة التي تشدد عليها الفلسفة في صلب فعل السلطة السياسية ليست متحققة في دول الحضارة الغربية المعاصرة على الوجه الصحيح الكامل. فالعدل بين الدول، كالعدل بين افراد الدولة وجماعاتها، شرط لكي تكون الخدمة في فعل السلطة السياسية مطابقة لماهيتها.

وفي الحقيقة، ليس من الصعب إدراك سبب المقاومة التي تلقاها الفلسفة في كشفها عن طابع الخدمة في صلب فعل السلطة السياسية. فالخدمة مقولة مختلفة عن مقولة الأمر وعن مقولة الطاعة، وإدخالها في مفهوم السلطة يخربط الشق التبسيطي للسلطة الذي يميل إليه الذهن ويؤثره الحكام. إن القول بأن الحاكم خادم يعني، بداهة، أن الشعب مخدوم، وأن الشعب سيّد، وأن صورة الحاكم السيّد المخدوم تأتلف مع حكم السيطرة أكثر مما تأتلف مع حكم السلطة. فكيف يكون الحاكم قائداً وخادماً، ويكون الشعب في الوقت نفسه مطيعاً ومخدوماً؟ إن حلّ هذا الأشكال يتطلب الرجوع إلى المفهوم الصحيح للسيادة كصفة من صفات السلطة السياسية. ففي الأصل، السيادة السياسية هي سيادة المجتمع السياسي المستقل على نفسه. وعندما ينقسم هذا المجتمع إلى شعب وحاكم، فإن السيادة لا تنقسم، ولا تنحصر بكاملها في الحاكم بموجب تفويض سلطة الدولة، وإنما تبقى كاملة في المجتمع السياسي المستقل نفسه، ويشارك فيها الشعب والحاكم على نسبة مشاركة كل منهما في سلطة المجتمع السياسي المستقل على نفسه. وهكذا عندما يؤكد الحاكم نفسه قائداً وسيداً، لا يكون الشعب فاقداً للسيادة، بل يمارسها على سبيل الانفعال

والتلقي، والمراقبة والمحاسبة، ويمارسها أيضاً على سبيل الفعل والمبادرة، حينما يقتضي نظام الحكم ذلك أو عند الضرورة الطارئة. ولمّا كانت سيادة الحاكم على الشعب مبرّرة بالمنفعة التي يجنيها الشعب من أفعال الحاكم، فقد بات من المنطقي أن تقترن قيادة الحاكم للشعب بخدمته للشعب عينه، أي أن يكون الحاكم قائداً وخادماً، وأن يكون الشعب، بالفعل نفسه، مطيعاً ومخدوماً.

إن جدلية القيادة والطاعة في السلطة السياسية تختلف جوهرياً عن جدلية السيادة والعبودية. ففي جدلية السيادة والعبودية، يكون السيد سيداً بقدر ما يستعبد العبد، ولا مجال لاقتران السيادة بالخدمة. إنها جدلية تناقضية، بينما جدلية القيادة والطاعة في السلطة السياسية جدلية تعاونية. ولأنها كذلك، أمكن اقتران الخدمة بالسيادة فيها. وقد ترسّخت في ذاكرة البشرية وخيالها جدلية السيد والعبد عبر ممارسات متنوعة وممتدة على قرون وقرون، حتى أصبح من العسير تصور السيادة من دون العبودية والسيد من دون العبد. ولكن حقيقة السيادة المرتبطة بالسلطة لا يزيلها من الوجود رسوخ تقالبد السيادة المرتبطة بالسيطرة والاستعباد.

٥٨ - تتحدد خدمات السلطة السياسية منطقياً بأهدافها وبالوسائل الضرورية لتحقيق هذه الأهداف. ولذلك يمكن ترتيب التحليل المنطقي لخدمات السلطة السياسية في خطوات متكاملة تدور على الخدمات الأمنية والخدمات التنظيمية والخدمات التدبيرية والخدمات الإنمائية، على أن يتم التمهيد لهذه الخطوات بتحليل الإدارة والحركة بين القطاع العام والقطاع الخاص، والتركيز في ثناياها على دور السلطة السياسية في تشكيل شخصية المجتمع

السياسي وديناميته المبدعة.

أمّا الإدارة، فإنها مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تستحدثها السلطة السياسية من أجل القيام بأعمال الخدمة المناسبة لحاجات الشعب. إنها، إذن، غير المؤسسات السياسية بالمعنى الحصري، كالبرلمان ورئاسة الدولة والحكومة. فهذه الأخيرة جزء لا يتجزأ من نظام الحكم المجسد للسلطة السياسية في الدولة. ولكن هذا لا يعني أنه يمكن تجريد المؤسسات والأجهزة الإدارية من الطابع السياسي. السلطة السياسية تستحدث المؤسسات والأجهزة الإدارية لتلبية حاجات الشعب، فيتولّد من ذلك مجموعة علاقات شديدة التعقيد، بين الحاكم والإدارة، وبين الإدارة والشعب، وبين الحاكم والشعب. صحيح أن الحاكم هو الذي يقرر وهو الذي ينفذ. ولكنه يقرر وينفذ بواسطة الإدارة التي في تصرفه. فهذه الإدارة هي التي تجمع له المعلومات اللازمة لعمله في مختلف مراحله، وهي التي تضع الخطط العريضة، وهي التي تتولى تطبيق القوانين والأنظمة العامة على الحالات الخاصة. إنها، في اختصار، وسيط بين الحاكم والشعب، فيمكن اعتبارها جزءا من مؤسسات السلطة السياسية، كما يمكن اعتبارها جزءاً من مؤسسات الشعب. وبهذه الصفة المزدوجة يمكنها أن تلعب أدواراً متعددة، في خدمة السلطة السياسية، أو في خدمة الشعب، أو في خدمة نفسها، ويمكنها أن تكون أداة صالحة وفعالة، كما يمكنها أن تكون أداة فاسدة، عاجزة، ومضرة.

من وجهة السلطة، ترتفع قيمة الإدارة بقدر ما تكون أداة طيعة وفعالة لبلوغ الأهداف المرسومة. والإدارة لا تكون طيعة وفعالة إلاّ إذا كانت السلطة قد أقامتها بحسب القواعد والشروط التي تجعل منها أداة طيعة وفعالة. فالسياسة الأولى بين سياسات السلطة السياسية

بوصفها مسؤولة مستعدة لخدمة الشعب هي السياسة الإدارية. ففي منطق السلطة، الإدارة وسيلة ضرورية، ينبغي أن تكون مطابقة، وينبغي أن تبقى وسيلة. فلا يجوز لها أن ترتفع حاجباً أو حاجزاً بين السلطة والشعب، ولا يجوز لها أن تتعدّى صلاحياتها في تطبيق قرارات السلطة السياسية. السلطة الإدارية سلطة تابعة للسلطة السياسية، مستمدة منها بالتكليف. وكونها وسيلة يضع السلطة السياسية أمام امتحان صعب لجهة عقلانيتها. وفي الواقع، يمكن قياس مدى عقلانية السلطة السياسيّة إجرائياً بمدى فعالية الإدارة التي تستحدثها للقيام بواجباتها الأمنية والتنظيمية والتدبيرية والإنمائية.

لا حاجة ههنا لتعداد الصفات الدالة على الإدارة الناجحة في الدولة. فهي معروفة في الدول الراقية وفي كتب العلوم الإدارية. وإنما الحاجة في هذا التحليل إلى التنبيه على الخلل الخطير الذي يمكن أن يتطرق إلى الإدارة تحت شكل البيروقراطية. إن إقامة مجموعة محدّدة من المؤسسات والأجهزة المتخصصة لإدارة الشؤون العامة ظاهرة طبيعية سليمة في عمل كل سلطة سياسية. وهذه الظاهرة، التي يمكن تسميتها بالديوانية، قابلة للتقلص والتوسيع بين حدين، أدنى وأعلى، يستطيع التفكير السياسي المعتدل والمستقيم تقديرهما بسهولة. أمّا التوسع اللامضبوط في إقامة تلك المؤسسات والأجهزة، واللامشروط بتأدية السلطة السياسية لواجباتها في حدود نطاقها، فإنه ظاهرة غير طبيعية وغير سليمة، من شأنها أن تعرض الدولة لاسوأ الأزمات. فالبيروقراطية تعني في الواقع الحسي، تضخم المؤسسات والأجهزة الإدارية وتعقد مجرى المعاملات فيها، على نحو اختلالي يتعارض مع الحاجة الفعلية للسلطة السياسية، ونتائجها السلبية عديدة، أهمها البطء في إنجاز المعاملات وتحضير القرارات، وانخفاض مستوى

الجدارة والآداء، وإرهاق ميزانية الدولة، وتعطيل وتطويق قدرة الحاكم على التحرك والمبادرة، وإتاحة الفرص لانتشار الرشوة والحيلة والتكاسل بين صفوف الموظفين على اختلاف فئاتهم ودرجاتهم. وبطبيعة الحال، ليست ظاهرة البيروقراطية من دون أسباب ومبررات، وليست جميع مبرراتها متساوية، مع كونها جميعاً واهية أو غير قاطعة. فالحجة المرتبطة بضرورات امتصاص البطالة أو بضرورات التنمية الشاملة، مثلًا، أقوى من حجة ضرورة توظيف الأتباع والأزلام في الإدارة العامة تأمينا لمصالح الزعماء الخاصة. وفي الحقيقة، ينبغي تمييز نوعين من البيروقراطية: نوع يقع في سياق تطور توسعي لعمل السلطة ونوع يقع في إطار الدولة الكلية، التي هي الدولة التسلطية بامتياز. وهذا الأخير أخطر من الأول، لأنه يمس العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص في الصميم.

٥٩ - من الملاحظ، من الوجهة التاريخيّة، أن تعاظم مؤسسات الدولة وأجهزتها المتخصصة قد انطلق بصورة متزايدة، منذ أوائل القرن التاسع عشر في بلدان الحضارة الأوروبية، مرافقاً اتجاه هذه البلدان إلى التوسع في السيطرة على الموارد الطبيعية وعلى مناطق العالم. وقد أصبح اليوم، كما يقول خلدون النقيب، في كتابه «**الدولة التسلطية**»، «حقيقة واقعة وتياراً كونياً على مستوى العوالم الثلاثة: الأول، الرأسمالي، الذي أنتج دولة الرعاية والليبرالية التجارية، والثاني، الشرقي، الذي أنتج نوعاً مشوهاً من الإشتراكيّة المبقرطة، والثالث، المتخلف (عنهما)، الذي أنتج رأسمالية مشوهة نسميها تجاوزاً رأسمالية تابعة». ومن الواضح أن هذا التعاظم لم يكن، في حد ذاته، خروجاً عن المنطق الطبيعي لتطور السلطة السياسية كسلطة

إدارية. إذ كان من الطبيعي أن تعمد السلطة السياسية إلى تطوير مؤسساتها وأجهزتها الإدارية وإلى توسيعها وتحسينها، لكي تواكب تطور المجتمع الحديث، على الأصعدة الاقتصاديّة والتربويّة والاجتماعيّة، وتعالج مشكلاته وأزماته بمزيد من التدخل في شؤون الاقتصاد والتربية والتوزيع العام للثروة القومية. ولكن تطور هذا التعاظم نحو الاشكال التي يذكرها خلدون النقيب لم يبق في حدود ذلك المنطق، بل تجاوزه بصورة مرتبكة في «دولة الرعاية»، وبصورة مرعبة في «الاشتراكية المبقرطة»، وبصورة متفاوتة رعباً وارتباكاً، في «الرأسمالية التابعة». والسبب العام لهذا التجاوز المتباين احتدام صراعات السيطرة حول أنظمة الحكم تحت رايات إيديولوجية تبرز سيطرة الحاكم الشاملة على مجالات المجتمع ونشاطاته، أو على الأقل تدخله الواسع في مجالات الاقتصاد وعلاقات العمل. ولذلك لا يمكن طرح مشكلة البيروقراطية في العالم من دون اعتبار التطور المتباين لصراعات السيطرة في النظام الدولي، ومن دون رجوع إلى المنطق السليم لتطور السلطة السياسيّة كسلطة إداريّة. وفي هذا السياق، يمكن معالجة العلاقات بين القطاع العام والقطاع الخاص بصورة جامعة للعدل والفعالية. فالمسؤولية المتعاظمة للسلطة السياسية تحتم إنشاء مؤسسات عامة جديدة وتوسيع المؤسسات القائمة، ولكن مع المحافظة على القطاع الخاص وتنميته ومراقبته ومحاسبته بالنسبة إلى النظام العام والازدهار العام للمجتمع. فليس من العدل، ولا من حسن سير الأمور في المجتمع، أن يلغي القطاع العام كل وجود فاعل للقطاع الخاص، أو أن يلغي القطاع الخاص كل مبادرة توجيهية أو انتاجية للقطاع العام. بين القطاعين توجد جدلية مفتوحة، لا يمكن تعطيلها من دون إيقاع نظام العمل والانتاج، ونظام

السلطة، في الإختلال أو الكارثة. ومن الطبيعي أن تتجه حركة هذه الجدلية، في ظروف معينة، إلى تعزيز القطاع العام على حساب القطاع الخاص، أو إلى العكس، أو إلى أشكال من التعاون والتنسيق بين القطاعين. ولكنه ليس من الطبيعي أن يمتد القطاع العام على جميع مرافق الحياة الاجتماعّية، ويضع جميع أفراد الشعب تحت رحمة جيوش الموظفين الحكوميين المكدسين في مؤسّسات تحتكر النشاطات الأساسيّة في الاقتصاد والتربية والإعلام والثقافة والنقل والمواصلات الخ. . . وعندما تستقيم حركة الجدلية بين القطاع العام والقطاع الخاص، تنتفي المبررات التي يمكن التذرع بها لاعتماد سياسة التأميم، أو لاعتماد نقيضها، أي سياسة التخصيص. فهذان المفهومان مقبولان في فلسفة السلطة كتصحيحين تجد السلطة نفسها مضطرة إلى اعتماد أحدهما، توخيا للعدل والفعالية. ولكنهما غير مقبولين في سياق التنامي الطبيعي السليم للسلطة السياسية كسلطة إدارية.

إن مشكلة المؤسسات والأجهزة الإدارية كوسيلة لقيام السلطة السياسية بخدماتها على أفضل وجه ممكن هي، إذن، مشكلة علاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص. ولكنها في الأساس مشكلة كم ونوع. ما هي الخدمات التي يتعين على السلطة تقديمها للشعب؟ بأي مقدار وبأي نوعية؟ وكيف يحسن تشييد العلاقات بين القطاع العام والقطاع الخاص لتأدية تلك الخدمات؟

هذه هي الأسئلة التي يرتبط بها فعل السلطة السياسية كسلطة إدارية. ومن البديهي أن الجواب عن هذه الأسئلة يتحدّد، في كل حالة، بالنسبة إلى معطيات جوهرية ثابتة، هي أهداف السلطة السياسية، ومعطيات تاريخية متغيرة، هي حاجات الدولة المتعينة

وظروفها. ولذلك لا يوجد نموذج عام واحد لانشاء الوزارات والدواوين التابعة لها، ولا يوجد نموذج عام واحد لترتيب أعمال الوزارات والسياسات المتعلقة بها. لكل دولة أن تنشئ وأن تلغي، من الوزارات والمؤسسات والأجهزة، وأن تضع وأن تبدل، من السياسات والأولويات والبرامج، ما يناسب أوضاعها وقدراتها وموقعها بين الدول، شريطة أن تحترم الحدود العامة للسلطة السياسية كما بيناها في الفصل السابق.

٦٠ - الخدمة الأساسيّة الأولى التي تقدمها السلطة السياسيّة، وتشعر أنها مطلوبة منها على الدوام، هي الخدمة الأمنية. وقد استمر الفكر السياسي يشدّد، بلا كلل ولا ملل، على هذه الخدمة، منذ أقدم العصور، لأنها في الحقيقة شرط المجتمع السياسي. غير أنه لا ينظر إليها اليوم في حدود مفهوم الأمن العسكري فقط. فالأمن الذي ينشده الإنسان الاجتماعي السياسي له مفهوم أوسع وأغنى من مفهوم الأمن العسكري. وبقدر ما تعي السلطة السياسية ماهيتها الحقيقية، يزداد ادراكها لمحتويات هذا المفهوم.

ليس من الضروري أن نذهب إلى حد القول بأن الإنسان ذئب على الإنسان حتى نفهم أن شعور الخوف أصيل وعميق في الإنسان الاجتماعي. فالعدوان من انسان على إنسان، في جسده أو في أملاكه أو في كيانه النفسي، فعل ممكن على الدوام. غير أن العلاقات الاجتماعيّة ليست مبنيّة جميعاً على العدوان، الواقع أو المحتمل، حتى نذهب إلى فهم وظيفة السلطة السياسية بكليتها من خلال الخوف من العدوان، وبالتالي طلب الحماية العسكرية والشعور بالأمن العسكري. بعبارة أخرى، إننا لا نرى مسوّغاً كافياً للتقليل من أهمية

دور خوف الإنسان من الإنسان وخوف الدولة من الدولة في تحديد وظيفة السلطة السياسية، ولا للمبالغة فيها. فالسرقة والتدمير والاعتداء بالضرب والغش والشتم والتجريح والقتل وما أشبه، أحداث يمكن أن تقع في أي مجتمع. ولا يمكن أن يكون كل فرد في المجتمع قائماً بكل ما يلزم لحماية نفسه من أي عدوان يمكن أن يقع عليه. وكذلك الاعتداء من دولة على أخرى، فإنه ممكن في أي حضارة أو طور حضاري. فلا بد من التعاون لتأمين الحماية لجميع اعضاء المجتمع على السواء، من جهة الخارج ومن جهة الداخل. وهذه الضرورة هي سبب احتكار السلطة السياسيّة للقوّة المسلّحة، واحتكارها لحق استخدام القوة المسلّحة لحماية المجتمع، كأفراد وجماعات وككل، أي كأعضاء لهم كيانات خاصة وكدولة لها كيان خاص. وبهذا المعنى، تتحدّد الخدمة الأمنيّة للسلطة السياسيّة بالمفهوم العسكري، أمناً للدولة وأمناً لأفراد الشعب وجماعاته، وتقوم على المنع والردع والقمع والاقتصاص والحرب الدفاعية وما أشبه، وتستمر ما دامت إمكانات العدوان في الدولة وعلى الدولة قائمة.

ولكن أسباب الخوف عند الإنسان الاجتماعي لا ترتدّ إلى العدوان بأشكاله المختلفة: فلو افترضنا أن الأمن بالمفهوم العسكري مستتب في المجتمع، فهل يعني ذلك زوال الخوف والقلق من المجتمع؟ بالطبع، لا. فالخطر يبقى قائماً من جهات عدة، يتهدد الإنسان الاجتماعي، جوعاً أو حرماناً قاسياً أو مرضاً أو اضطهاداً أو قمعاً. ولذلك يحتاج الإنسان الاجتماعي إلى أكثر من الحماية العسكرية. فالأمن بالمفهوم الاقتصادي شرط أساسي لتخفيف شعور الخوف، وتقليل شعور القلق في الحياة الاجتماعيّة. والسلطة

السياسيّة تستطيع الإسهام في توفير الأمن الاقتصادي، عن طريق فتح أبواب العمل وزيادة فرص التشغيل، أو عن طريق تقديم المساعدة للعاطلين عن العمل، أو عن طريق التخطيط والتدخل لتنشيط الحركة الاقتصاديّة في المجتمع لاستيعاب آثار الكوارث الطبيعية والأزمات الإنتاجيّة. إن توفير الأمن الاقتصادي لا يعني أن السلطة السياسية مسؤولة عن معيشة الشعب، تشغيلًا وانتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً، وإنما يعني أنها مسؤولة في الحد الأدنى عن عدم وقوع أفراد الشعب في الجوع والعوز الذي يمنع الفرد الإنساني من حقه في العيش بكرامة.
وبعد، فإن الأمن الاقتصادي ينعكس إيجاباً على الوفاق الإجتماعي ويسهم في احتواء النزاعات والاضطرابات الاجتماعيّة الحاملة في طياتها الواناً من الحسد والحقد والنقمة. ومن الأمن بالمفهوم الاقتصادي، يمكننا الانتقال إلى الأمن بالمفهوم الصحي. فالصحة الجيدة وضع يبتغيه كل فرد انساني، ومن شروطه الغذاء الصالح والكافي والبيئة السليمة والمعالجة المناسبة لكل مرض يطرأ. والسلطة السياسية تستطيع التدخل في تأمين الشروط اللازمة للصحة الجيدة، سواء من جهة التغذية أو من جهة البيئة أو من جهة المداواة والمعالجة، أو من غير ذلك من الجهات. وإذا نظرنا إلى الصحة من زاوية الصحة النفسية، أمكننا الانتقال إلى الأمن بالمفهوم النفسي. فالإنسان الاجتماعي لا ينشد الضمان الاقتصادي والأمن الصحي إلا ليشعر بالارتياح والاطمئنان وإمكانية التطلع إلى المستقبل بأمل وعزم، بعيداً عن الوعود الفارغة والأوهام الجميلة والعقد والاضطرابات الكابحة لوثبة الحياة وانطلاقها. وعلى هدا المنوال، نستطيع الارتقاء أكثر فأكثر، ونصل إلى الأمن الفكري والأمن العقائدي والأمن الفني والأمن الإعلامي وسواها من أنواع ما يمكن تسميته الأمن الثقافي.

فالاضطهاد بسبب الاختلاف في العقيدة لا يقل اثارة للخوف من الطمع بسبب الاختلاف في الثروة، وترويض العقول وغسل الأدمغة بواسطة أجهزة الإعلام والمدارس لا يقل إرهاباً عن الاغتصاب والاعتقال التعسفي وتعذيب الأجساد.

إن الأمن الذي يتطلبه الإنسان الاجتماعي متعدّد الأنواع والمستويات، لأن الأشياء التي يمكن أن يخاف عليها، ومنها، في علاقاته الاجتماعية متعددة الأنواع والمستويات، واختزال هذا التعدد وأرجاعه إلى الأمن المادي وحده يعني كأن الشعب شعب أغنام أو شعب عبيد، كما أن اختصار شعور الإنسان تجاه الإنسان في الخوف يعني كأن المجتمع الإنساني مجتمع ذئاب. والحق، كما أشار باسكال، أن المجتمع الإنساني ليس مجتمع حيوانات ولا مجتمع ملائكة، بل هو مجتمع في منزلة بين المنزلتين، ومشارك فيهما معاً. فالسلطة السياسية فيه ليست سلطة رعاة، ولا سلطة آلهة، بل هي سلطة أسياد آدميين على أسياد آدميين، يسكن الخوف قلوبهم جميعاً، ويسعون جميعاً إلى إقامة ما يتيسر لهم إقامته من أمن نسبي شامل حول أشخاصهم وأموالهم ومجتمعهم، من دون امكانية خروج من آدميتهم المتناقضة.

٦١ - الخدمة الأمنية الواجبة على السلطة السياسية تعفي أفراد المجتمع من مشقة حماية أنفسهم بأنفسهم وتفسح في المجال لهم لكي يتحركوا وينشطوا في مختلف ميادين الحياة، سعياً إلى تحقيق مفهومهم للسعادة. واللحظة التي تقوم فيها السلطة السياسية بتأمين الأمن للمجتمع هي اللحظة التي تباشر فيها القيام بخدمة أخرى هي الخدمة التنظيمية. فالأمن والنظام متلازمان في فعل السلطة السياسية،

وفي حياة الدولة اجمالًا . ولكن من الواضح أن منطق إبعاد المخاوف والمخاطر عن أفراد المجتمع لا يدفع الإرادة السياسية كما يدفعها منطق تشكيل العلاقات فيما بينهم.

تنبثق الحاجة إلى النظام من الحركة كما تنبثق الحاجة إلى الأمن من الخوف. فالحركة هي الوضع الأشمل الذي نجد عليه واقع المجتمع من حيث هو واقع طبيعي. وكل واقع طبيعي له قوانين حركته الخاصة. إلاّ أن موضوعية قوانين الحركة لا تنفي تدخل الذاتية في الحركة في الكائنات التي ينطوي بنيانها على وجود ذاتي. فمن الوجهة الظهورية، الوعي والإرادة عاملان من عوامل الحركة في الكائن الذي له وجود ذاتي، كما الرغبة والخوف والأمل. ولذلك يبدو المجتمع الإنساني واقعاً محكوماً بحركة منفتحة، أي بحركة خاضعة في الوقت نفسه لعلاقات وشروط موضوعية ولتدخلات من جهة الذوات الواعية التي يشتمل عليها. ولمّا كان النظام تعبيراً عن جملة القوانين التي تحكم حركات أجزاء واقع معيّن فيما بينها وفي علاقتها بالكل، وجب أن يكون النظام في المجتمع الإنساني تعبيراً عن ائتلاف نوعين كبيرين من القوانين: القوانين الطبيعية والقوانين الوضعية. وهذه الأخيرة، تنقسم إلى نوعين: نوع يأتي من نزوع الأفراد المتحركين واندفاع بعضهم نحو بعضهم الآخر لقضاء حاجاتهم وتلبية رغباتهم، ونوع يأتي من عقلانيتهم. النوع الأول يتكون في مجرى التجربة الاجتماعية بدون تخطيط مسبق، تحت تأثير الظروف والدوافع المختلفة التي تحدّد تصرف الإنسان الاجتماعي، وهي تتراكم في العادات والأعراف والتقاليد، والنوع الثاني يتكوّن في مجرى التجربة الاجتماعيّة بتصور مسبق، موضوع للوصول إلى نتائج معيّنة. وهو يضم القواعد القانونيّة والتشريعات بالمعنى الضيق. فإذا غلب النوع

الأول، كان النظام في المجتمع عبارة عن انتظام أكثر مما هو نتيجة تنظيم. وإذا غلب النوع الثاني، كان نتيجة تنظيم أكثر مما هو عبارة عن انتظام. وفي الحقيقة، لا يمكن تحديد فواصل قاطعة بين ما هو انتظام وما هو تنظيم في نسيج النظام الاجتماعي. غير أنه يمكن القول إن جدلية الانتظام والتنظيم في المجتمع الإنساني تسير في اتجاه تعزيز التنظيم لضبط تحركات أجزائه وتأطير تجدد الحياة فيه. والسلطة السياسيّة هي المرجع الذي يتولّى مراقبة الانتظام ومواكبته وانتاج التنظيم ومتابعته، حتى يتجنّب المجتمع ما أمكن، الفوضى والاختلال والتصادم والاقتتال بين أفراده وجماعاته. فلو كان الانتظام يكفي لكي تنضبط حركة الأفراد في المجتمع ويتعين ما لكل واحد منهم وما عليه بالنسبة إلى غيره من أفراد المجتمع، لما كان ثمة مبرر لقيام سلطة عامة في المجتمع. وهكذا، عندما نقول إن المجتمع السياسي هو المجتمع باعتباره كلا منظماً، فإننا نعني أن السلطة العامة فيه تتولى مسؤولية تنظيمه وإعادة تنظيمه، تنسيقاً أو تكميلًا أو تعديلًا لعملية انتظامه، أو تشييداً لنظام جديد.

٦٢ - وفي الحقيقة، ان عملية تنظيم المجتمع لا تنتهي، ولا تتحدد موضوعاتها بصورة مسبقة. فكل فعل أو نشاط يقوم به الانسان الاجتماعي يمكن أن يكون موضوعاً لتنظيم خاص، وكل تنظيم لأي فعل أو نشاط اجتماعي لا يمكنه أن يدوم أبداً، فلا بد من إعادة النظر فيه بعد مدة من اقراره. هكذا الأمر، مثلا، بالنسبة إلى تعمير الابنية السكنية. ففي العادة، تترك المجتمعات هذا النشاط لمبادرات الافراد وتوجهاتهم المتقيدة اجمالا بتقاليد هي حصيلة قدرات واذواق وخبرات متراكمة عبر الأجيال. وعندما تكثر المشكلات في تطور هذا

النشاط، تتدخل السلطة السياسية وتضع قانوناً خاصاً للأبنية السكنية، تحدد فيه ما يجوز فعله لمن يريد القيام بتشييد بناء للسكن. وبعد مدة من الزمن، تجد السلطة السياسية نفسها ان القانون المعمول به لم يعد متوافقاً مع متطلبات المجتمع وحاجاته ووسائله. فتعمد إلى اصلاحه، أو إلى وضع قانون جديد بدلاً منه. وهكذا الأمر أيضاً بالنسبة إلى سائر الانشطة التي يقوم بها الانسان الاجتماعي، كالتملك على أنواعه، أو التناسل والتوارث، أو المتاجرة، أو النقل والانتقال، أو الإنتاج الصناعي، أو التطبيب، أو التعليم، أو الطباعة والنشر، أو الاعلام، أو انشاء الجمعيات، أو العمل المأجور، أو سواها من الانشطة. فالعمل التنظيمي للمجتمع عبارة عن ورشة دائمة. كلما تزايد عدد افراد المجتمع وتكاثرت علاقاتهم ومصالحهم وتنامت قدراتهم ورغباتهم وانشطتهم، تعاظمت مساحتها ومهماتها وتضاعفت شروط المشاركة فيها.

٦٣ - ومن البديهي أن تنظيم السلطة السياسيّة للمجتمع يقف عند حدود الممارسة الاجتماعيّة لأفعال الإنسان الاجتماعي والشكل العام للمجتمع، ولا يطال المنطق الداخلي أو الذاتي للأفعال. فالحاجة إلى نظام عام، مقرّر بواسطة قوانين معروفة، هي حاجة إلى رفع التعسف عن تصرف الحاكم وعن تصرف المحكومين على السواء، وإلى ضبط مبادراتهم ضمن قواعد وشروط متفق عليها، وليست حاجة إلى إطلاق يد الحاكم في جميع الشؤون والمجالات والميادين التي يشتمل عليها نشاط الإنسان الاجتماعي، ولا إلى فرض اعتبارات جماعة معيّنة، ولو كانت أكثرية، على المجتمع بكامله. إن ثنائية الشؤون الخاصة والشؤون العامة من الثنائيات التي لا يمكن

تجاوزها في وجود الإنسان الاجتماعي. فالسلطة السياسيّة لا صلاحية لها إلاّ في الشؤون العامة، لأن الشؤون الخاصة من صلاحية سلطات الافراد باعتبارهم أشخاصاً مستقلين ومسؤولين تمام الاستقلال والمسؤوليّة عن ذواتهم. ولكن لما كان الحد الفاصل بين الشؤون الخاصة والشؤون العامة غير ثابت ثبوتاً موضوعياً تاماً وغير مستقر في وجود الإنسان الاجتماعي بصورة مطلقة، فإن التنازع يقع بين سلطات الافراد والسلطة العامة في المجتمع حول العلاقة بين الشؤون الخاصة والشؤون العامة، أي حول مدى اتساع وشمول الشؤون العامة وكيفية تناسق الشؤون العامة والشؤون الخاصة في حياة المجتمع ككل. ولمّا كان النظام العام في المجتمع يقتضي حل هذا التنازع بصورة ما، فقد تعيّن على السلطة السياسيّة أن تحسم الأمر عملياً، وتضع الحدود المناسبة بين الشؤون العامة والشؤون الخاصة، وتحدد المعايير التي تعتمدها لتنظيم الشؤون الخاصة من وجهة مسؤوليتها عن الشؤون العامة. وهذا يعني أن تحديد الجائزات والواجبات والممنوعات، في التنظيم السياسي لأفعال الإنسان وأنشطته يتناول الشؤون الخاصة فقط من زاوية إرتباطها بالشأن العام وانعكاسها عليه، ويسعى إلى تحقيق أغراض متنوّعة، تحت هدف شامل هو تحقيق النظام العام، ويحافظ على المصالح الخاصة لأعضاء المجتمع تحت المحافظة على المصلحة العامّة.

ولمّا كانت السلطة السياسيّة لا تملك كسلطة أصلية حق التمييز النظري بين قطاع الشؤون الخاصة وقطاع الشؤون العامّة، فقد تعيّن عليها أن ترجع إلى الفلسفة حتى تستمد منها أصول هذا التمييز، وتتجنّب الغرق في بحر الاختلافات التفسيريّة بين الأفراد والجماعات حول أصوله وتفاصيله. وقد حاول جون ستيوارت مل أن يحدد الفرق

بين قطاع الشؤون الخاصة وبين قطاع الشؤون العامة بردّه الشؤون الخاصّة إلى مجموعة الأفعال التي لا تتجاوز نتائجها أصحابها. ولكن محاولته غير كافية. فالأفعال التي لا تتجاوز نتائجها فاعليها نادرة في دنيا الإنسان الاجتماعي، والنتائج لا تكفي وحدها لجعل الفعل في مملكة الخاص أو في مملكة العام، إذ لا يكفي أن يكون فعل ما مزعجا لمجموعة من الناس حتى يقع في مملكة العام ويصبح بالتالي تحت سلطة الدولة، وبعض الأفعال المتجاوزة نتائجها فاعليها لا يصبح لها تأثير ووزن إذا بقيت أفعالاً لفاعلين منفردين. ان مجال البحث الفلسفي للتمييز بين الشؤون الخاصة وبين الشؤون العامة في وجود الانسان الاجتماعي لا يزال مفتوحاً بصورة واسعة. وفي هذا السياق، يمكن الاستفادة من المحاولة التي قام بها عادل ضاهر في كتابه «**الأسس الفلسفية للعلمانيّة**»، واختصر نتائجها في المقطع الآتي:

«القطاع الخاص (أي القطاع الذي ينبغي ألا يخضع لسلطة المجتمع) يشتمل، أولاً، على الأفكار والاعتقادات والمواقف على مختلف أشكالها ومضامينها. وهو يشتمل، ثانياً، على الأفعال التي تأتي في نهاية سيرورة تفكير معياري مترو يعكس قيم الفاعل الشخصية ونظرته وفهمه الأمور والتي يتضمّن تقييدها من قبل المجتمع افتراضاً خاطئاً مؤداه أن المجتمع في هيئاته الرسميّة يمتلك المعيار الواضح والصحيح للحكم في هذه الأفعال، وهو يشتمل، ثالثاً، على الأفعال التي يعني تقييدها من قبل المجتمع انحياز هذا المجتمع لقيم جماعة من جماعاته وفرضه لها على الجماعات الأخرى، وهو يشتمل، رابعاً وأخيراً على الأفعال التي لا تلحق أي ضرر بالآخرين، أو التي لا تتجاوز نتائجها ذات فاعلها، إلاّ ما كان منها من النوع الذي، إذا لم

يقيَّد على نحو ما، سيميل عدد كبير من الأفراد إلى فعله وستكون النتائج المترتّبة على ذلك جد وخيمة اجتماعياً».

أنّ الخدمة التنظيمية التي تتولّى السلطة السياسية القيام بها متلازمة، كما قلنا، مع الخدمة الأمنية. ولكنها تتجاوز مستوى هذه الخدمة، إذ إنّها تتناول، في نهاية الأمر، الهيكل العام الذي يتحدّد به شكل المجتمع. وكما أن الخدمة الأمنية تتأثر بما ينعكس عليها من سياسة تدبيرية وإنمائية، كذلك تتأثر الخدمة التنظيمية بما ينتج من تدبير السلطة للخير العام ومن إنمائها لقدرات الأفراد ومواهبهم وطاقات المجتمع وثرواته.

٦٤ - ولكن ما هو مفهوم التدبير بالنسبة إلى فعل السلطة بوجه عام؟ انه العناية المطابقة للحاجة. والعناية المقصودة ههنا لا علاقة لها بالمفهوم الميتافيزيقي أو اللاهوتي للعناية. فالتدبير السياسي مستقل في ذاته عن التدبير الإلهي للعالم، والعناية كخدمة من خدمات السلطة السياسية غير العناية التي يمكن أن تتصف بها علاقة الله بالعالم. ولذلك لا يجوز قياس التدبير السياسي على التدبير الإلهي، ولا يجوز تصور التدبير الإلهي على أساس التدبير السياسي. وعليه، لا يمكن استخراج مفهوم العناية السياسيّة من تعريف ابن سينا للعناية، في كتاب **«النجاة»**، بأنها «كون الأول عالماً بما عليه الوجود من نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان». ولا يمكن استخراجه من شرح ابن رشد لها في كتاب **«مناهج الأدلّة في عقائد الملّة»**، باعتبارها تنبني على موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان

وعلى «أن هذه الموافقة هي، ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد». فالأول في فلسفة ابن سينا يعتني بالعالم على سبيل العلم المسبق والفيض، بدون إرادة خالقة، والله في فلسفة ابن رشد يعتني بالإنسان على سبيل جعل موجودات العالم موافقة لوجود الإنسان، بعد اختراع جواهرها بإرادة خالقة. وصاحب السلطة السياسية، سواء كان الحاكم أم الدولة نفسها، لا يمارس العناية بالمطيع على أي نحو من هذين النحوين. فالدولة تعتني بنفسها كما يعتني الفرد بنفسه، أي بالمحافظة على وجودها والعمل بحسب الإمكان والتوفيق على تلبية حاجاتها ومعالجة مشكلاتها المتجددة، والحاكم يعتني بالشعب عندما يهتم بوجوده وأسباب وجوده كشعب معين ويتعرّف على ما يحتاج إليه لكي يعيش وينمو كشعب معيّن، ويعمل بحسب الإمكان والتوفيق من أجل أن يلبي حاجاته ويتجاوز المشكلات المتجدِّدة في حياته، لا على أساس أنه مخلوق له أو صادر عنه أو مملوك منه، ولا على أساس أنه قاصر، بل على أساس أنه سيّد، له كيان معروف وخير تابع لهذا الكيان ومصلحة ناشئة عن هذا الكيان. وهذا يعني أن اعتناء الحاكم بالشعب ليس أكثر من الاهتمام بخيره المشترك عن طريق السهر عليه وصيانته وحمايته، وتطويره كما أو نوعاً، وانشاء ما ينبغي وما يمكن انشاؤه حتى يتضاعف ويتمتع به الشعب على أفضل وجه، لأنه في الأصل خيره، رزقاً أو كسباً.

٦٥ - لنعتبر، انطلاقاً، الثروة الطبيعية. فالأرض المحدودة التي هي جزء لا يتجزأ من الدولة تشكل الخير الأساسي للمجتمع الذي يتفاعل معها عبر الأجيال. ومهما كان شكل الملكية بالنسبة إلى سطحها، فإن جوفها وجوها وأنهارها وبحيراتها وطرقاتها ومجالها

البحري أشياء لا يجوز إلاّ أن تبقى ملكاً عاماً. وهذه الأشياء تشتمل على ثروات طبيعية معيّنة، ظاهرة أو كامنة. فمن يستثمر هذه الثروات أن لم يكن صاحب السيادة عليها، أيّ المجتمع بوصفه مجتمعاً سياسيّاً مستقلاً؟ وما معنى الاستثمار أن لم يكن الحماية والمعالجة المناسبة والاستفادة المنتشرة في المجتمع، أفراداً وكلاًّ؟ وهل يملك الحاكم بوصفه قائماً بأعباء سلطة الدولة أكثر من حق التشريع واتخاذ القرار في شأن هذا الاستثمار على اختلاف أنواعه وأصنافه وشروطه؟ أن أعمالاً مثل بناء سد على نهر، أو شق طريق، أو بناء جسر، أو فتح نفق، أو إنشاء مرفأ أو مطار، أو استحداث حديقة عامّة، أو حماية غابة من القطع والتلوّث، أو إقامة محطة لاستخراج الفحم أو الحديد أو النفط من باطن الأرض، أو تشييد معمل على نهر لتوليد الكهرباء أو معمل لتحلية مياه البحر، تدل دلالة واضحة على معاني التدبير الذي تقوم به السلطة السياسية في شأن الثروة الطبيعية للدولة. ولكن الوضوح يتراجع كلما ارتقينا من الخيرات المادية البسيطة إلى الخيرات الاقتصادية الناتجة من العمل، ومنها إلى الخيرات المعنوية والثقافية. فما هي مضامين وحدود الخير المشترك على صعيد الإنتاج الصناعي؟ إنها تتحدّد وتتغيّر بحسب النظرة إلى نمط الإنتاج في المجتمع. وما هي مضامين وحدود الخير المشترك على صعيد الإنتاج الفكري والتراث الثقافي؟ إنها تتقرّر وتتغيّر أيضاً بحسب النظرة إلى الفكر والثقافة في المجتمع. وماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أنّ مفهوم الخير المشترك قابل للتفسير والجدل، للتوسيع والتضييق، بقدر ما نبتعد عن الأشياء الماديّة التي يصادفها المجتمع في قاعدته الجغرافية.

ومن هنا، جاء ارتباط تدبير الخير المشترك بتفسير معين لهذا الخير، وجاء معه تمتع السلطة السياسية بحق حسم الخلافات التي يمكن أن

تنشأ في إطار تفسير الخير المشترك. وفي هذا السياق ينبغي الانتباه إلى الفرق بين مصطلح الخير المشترك ومصطلح المصلحة العامة، اللذين يتقاربان كثيراً، حتى إنه يصعب التميز بينهما أحياناً. ففي اختصار شديد، يمكن أن نقول أن مفهوم المصلحة العامّة يتحدّد بالنسبة إلى المجال نفسه الذي يتحدّد بالنسبة إليه مفهوم الخير المشترك، أي مجال الشؤون العامة والسلطة العامة والحاجات العامة. لكن وجهة النظر فيه ذاتية المنطلق عند الفاعل العام، بينما هي موضوعية المنطلق في مفهوم الخير المشترك عند الفاعل نفسه. ولذا يبدو الجدال حول تفسير المصلحة العامّة أشدّ قابلية للالتهاب والاحتدام. ومن جهة ثانية، كما يتقارب مفهوم الخير ومفهوم المصلحة على اختلاف في وجهة النظر، يتقارب مفهوم المشترك ومفهوم العامّ كثيراً، لكن على اختلاف في وجهة التركيز. فالعام صفة مقصودة للتشديد على معنى الكل بالنسبة إلى أفراده، والمشترك صفة مقصودة للتشديد على معنى الأفراد بالنسبة إلى الشيء الذي يجمعهم. ولذا يقال الخير العام والمصلحة المشتركة بالنسبة إلى من تتولّى السلطة العامّة شؤونهم، كما يقال الخير المشترك والمصلحة العامة.

٦٦ - أن مفهوم الخير المشترك مفهوم منفتح. وكذلك مفهوم التدبير. فلا يمكن تحديدهما بعناصر ومقومات لا تزيد ولا تنقص. لكل نوع من أنواع الخير المشترك في المجتمع السياسي نوع تدبير خاص به. وأنواع الخير المشترك غير محصورة بصورة مسبقة. فالمجتمع السياسي يعيش تفاعل القطاع الخاص والقطاع العام، المنبثق من انقسام وجود الإنسان الاجتماعي إلى وجود خاص ووجود عام، بحسب أشكال متعدّدة، يميل بعضها إلى تغليب القطاع العام

على القطاع الخاص، وبعضها الآخر إلى تغليب القطاع الخاص على القطاع العام، بينما الشكل الصحيح هو توازن مناسب بين القطاعين. وفي كل شكل من هذه الأشكال، يتخذ الخير المشترك الصورة والمضمون اللذين يستقر عليهما، لمدة معيّنة، منطق الصراع الاجتماعي السياسي.

وفي جميع الأحوال، لا بد للدولة من خزينة خاصة بها، هي في الوقت نفسه جزء من خيراتها ووسيلة للعناية بخيراتها. فإذا كان الأمن والنظام شرطاً لحصول الخير المشترك في المجتمع وفي الوقت نفسه جزءاً من هذا الخير المشترك، فإن أموال خزينة الدولة هي أيضاً، وبكيفية أوضح، جزء من خيراتها وشرط لتدبير هذه الخيرات. ولكن أموال الخزينة العامة لا تتوافر تلقائيّاً. فلا بد للسلطة السياسيّة من تدبيرها بالطرق المشروعة، كما يدبر الفرد أمواله الخاصة بالطرق المشروعة. ومعنى التدبير في هذه الحالة، هو، أولاً، تحديد طرق الاكتساب، ومقاديره، وثانياً، التحصيل الفعلي، وثالثاً، التوزيع والإنفاق. وهذا ما يعرف بالسياسة المالية للسلطة السياسية. وليس أمام السلطة السياسية نموذج كامل تقتدي به لتدبير أموال خزينة الدولة. ولذا يتعيّن على كل سلطة سياسيّة أن تحدد طرق اكتساب الأموال لخزينة الدولة، عن طريق الضرائب أو استثمار الثروات الطبيعية أو إقامة مشاريع إنتاجية أو غير ذلك، وأن تحدد طرق التوزيع والإنفاق لتلك الأموال العامّة على أساس العدل الاجتماعي، في إطار سياستها المعتمدة للتجاوب مع حاجات الشعب والدولة وتحقيق تطلعاتهما.

٦٧ - وفي هذا السياق، يبرز مفهوم الإحكام الذي يرد في كتابات الفقهاء والمفكرين السياسيين العرب دون بلورة كافية. فماذا

يعني الإحكام في تدبير الخير المشترك والمصلحة العامّة في الدولة؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي أن ننطلق من الحاجة التي أدخلناها في مفهوم التدبير. فالحاجة التي تتعاطى معها السلطة السياسيّة الحقة ليست حاجة الحكام الشخصية، الخاصة، بل هي الحاجة المرتبطة بالوجود العام للأفراد في المجتمع، أي حاجة الخير المشترك والحاجة إلى الخير المشترك. هذه الحاجة تعلن عن نفسها أحياناً، ولكنها أحياناً أخرى تنتظر من يشعر بها، ويستنبطها، ويعلن عنها. والمهمة الأولى لصاحب السلطة السياسيّة هي التعرُّف على الحاجات الحقيقيّة التي يعيشها الشعب، كأفراد وجماعات وشعب، بوعي لها أو من دون وعي، ووضع الترتيب المناسب لها، ويشتمل هذا التعرُّف على إدراك ما هو موجود حاصل وعلى تصور ما هو متوقع أو محتمل الوقوع. وعلى أساس هذا التعرُّف، يجري تحديد الإمكانيّات المتاحة حالاً، أو الواجب إتاحتها مستقبلاً، وتوضع الخطط، وتخترع الوسائل، لتأمين ما هو مطلوب. وفي بعض الأحيان، لا يكون المطلوب إيجاد خير بعينه، أو تحسين حالة خير موجود، بل تجنب شر داهم أو إزالة مفسدة قائمة. فإذا توافرت هذه العمليات كلها في تدبير السلطة السياسية للخير المشترك، كان تدبيرها محكما بالمعنى الصحيح للكلمة. ولا يخفى أن الإحكام في التدبير السياسي، مفهوماً على هذا النحو، يتطلّب شروطاً وصفات عدّة، عند الحاكم وعند الشعب، مثل الرأي الصائب والإخلاص والإحاطة واتساع الرؤية وتماسكها والإقدام والاستعداد لبذل الجهد المتواصل واحترام الأنظمة العامة والعدالة. ويصعب أن تجتمع هذه الشروط والصفات عند طرفي السلطة. ولذلك يندر أن يتصف التدبير السياسي بالإحكام في غير الجزئيات والخطط الميدانية القصيرة الأمد.

٦٨ - ولمّا كان التدبير السياسي المحكّم شيئاً عسيراً ونادر الوقوع، فإن السلطة السياسيّة المدركة لماهيتها، تكتفي بالتدبير الحكيم، حيث يتعذّر بلوغ الإحكام، وتعتبر أن الحكمة في تدبير الشؤون العامّة تتطلّب الانتقال من مستوى التدبير الإداري المحض إلى مستوى التدبير الإنمائي. فالإنماء خدمة تقوم بها السلطة السياسيّة عندما تعي أن تدبير شؤون الشعب على الوجه الصحيح يقتضي استغلال طاقاته واستثمار مواهبه وتوظيف قدراته في جلب المصالح العامّة وتكثير الخيرات المشتركة وتحسينها. إن الطاقات والمواهب والقدرات في الأفراد كما في المجتمعات، تحتاج، للانتقال من حالة الكمون إلى حالة الظهور، إلى ظروف وعوامل وممارسات مؤاتية. فكما يتعيّن على السلطة الوالدية المدركة لماهيتها توفير الظروف والعوامل والممارسات اللازمة لكي ينمو الأولاد، طبيعياً، بأقل ما يمكن من القهر والكبت والحرمان، ولكي تتفتّح مواهبهم وتبلغ أقصى درجات الاكتمال، كذلك يتعيّن على السلطة السياسيّة المدركة لماهيتها العمل الدؤوب لتوفير جميع الأسباب اللازمة لكي ينمو الشعب، بطبقاته وفئاته المختلفة، وتتفتح مواهبه وتتحسّن ثرواته وتتعاظم قدراته وتبلغ عبر الأجيال أقصى ما تستطيع بلوغه من درجات الاكتمال.

وقد تذهب السلطة السياسيّة إلى تفسير الخدمة الإنمائيّة الملقاة على عاتقها بأنها واجب تجاه عبقرية الشعب أو تجاه رسالته الخاصة بين الشعوب. ولكن هذا التفسير يخرج عن نطاق فلسفة السلطة السياسيّة ويدخل في نطاق التفسير العقائدي للسلطة السياسيّة. ففي فلسفة السلطة السياسيّة، لا تتوقّف الخدمة الإنمائيّة على وجود عبقرية خاصة ورسالة خاصة للشعب، وإنما تتوقّف على وجود قدرات معيّنة

كامنة. وكل شعب له قدرات معيّنة كامنة تتوزّع في ثلاثة أنواع: القدرة العسكرية والقدرة الاقتصادية والقدرة الثقافية. فالقدرة العسكرية تحتاج في كل دولة إلى سياسة خاصة للتسليح والتدريب والتجنيد وتضع في تصرف الدولة جميع القوى البشرية والمادية التي تمتلكها للدفاع عن نفسها وعن حقوقها. والقدرة الاقتصادية في كل دولة تحتاج إلى سياسة خاصة تتيح لقوى الافراد أن تنتج، وللرأسمال الذي في حوزة المجتمع أن يتحوّل إلى قوة إنتاج للسلع على أفضل وجه ممكن، كماً ونوعاً. والقدرة الثقافيّة في كل دولة تحتاج إلى سياسة خاصة تدفع نشاط الفكر في أوساط المجتمع المتباينة، وبخاصة لدى النخبة، إلى التحول إلى أفعال اختراع وإبداع، وتنظير وتطبيق وتفكيك وتأليف، في جميع المجالات والميادين التي يستطيع الوصول إليها والتحرك فيها. فمن يضع هذه السياسات، ومن يشرف على تنفيذها وعلى نتائجها، إن لم تكن السلطة المسؤولة عن الحفاظ على كيان الدولة والمؤتمنة على ثروات شعبها وقدراته ومصيره؟

٦٩ - كل سلطة في دنيا الإنسان الاجتماعي تتعامل مع قدرة معيّنة، كامنة أو فعليّة. وهذا التعامل هو محك وجودها الفعلي من حيث إنها، هي نفسها، قدرة. إن عالم السلطة هو عالم القدرة المؤثرة، المؤسسة على الحق. والقدرة تزيد وتنقص، وزيادتها غير مفتوحة على اللامحدود. ومن هنا يأتي الدور الكبير الذي تلعبه التربية في شأنها. فالقدرة في كل إنسان معطاة له في تكوينه كاستعداد وإمكان، والتربية هي العملية التي تتحول بها القدرة إلى اقتدار ظاهر في أفعال ناجزة متراكمة وموظفة في أفعال قيد الإنجاز.

لقد كانت السلطة السياسية، قبل هذا العصر، ضعيفة التركيز

على الخدمة الإنمائية وبالتالي على دور التربية والتعليم كوسيلة لتنمية قدرة المجتمع على مختلف الأصعدة الاقتصادية والاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة، لأنها كانت ضعيفة الوعي بماهيتها، في مواجهة طغيان السيطرة وعلاقات السيطرة في الحياة الاجتماعيّة، علماً بأن وجوهاً من تلك الخدمة كانت متوافرة بصورة جزئية عن طريق السلطة الوالدية والسلطة المهنية والسلطة الدينية. ومع تنامي الوعي بالحقوق الطبيعية، المدنية والسياسية، لأفراد الشعوب، ودخول السيطرة وعلامات السيطرة في طور جديد، منذ بدايات العصور الحديثة، تزايد تنبه السلطة السياسيّة إلى دور التربية والتعليم كوسيلة رئيسيّة لترقية طبقات الشعب وإكسابه علامات التفوق على غيره من الشعوب. وانطلاقاً من هذا الواقع، تعاظم تركيز السلطة السياسية على نظام التعليم، وقامت إصلاحات متلاحقة بشأنه، متناولة المراحل والمناهج والمؤسسات، بغية الخروج من وضع المجتمع التقليدي إلى وضع المجتمع التقدمي، وتوزّعت دول المسكونة إلى دول متقدمة أو نصف متقدّمة، وإلى دول متخلّفة أو نصف متخلّفة، تبعاً للدور الذي يلعبه نظام التعليم في تنشئة قدراتها البشرية. غير أن هذا الواقع التاريخي لا يثبّت أهمية التربية والتعليم لإنماء المجتمع السياسي المستقل إلاّ لأن التربية من المهمات الأصلية للسلطة السياسيّة، سواء كانت سلطة الدولة أم سلطة الحاكم، تقوم بها من وجهتها كسلطة عامة على المجتمع كما تقوم بها سلطات أخرى في المجتمع نفسه من وجهتها الخاصة. ومن الطبيعي أن تتغيّر كيفية قيامها بها بحسب تغير كيفية قيادتها للمجتمع وكيفية تفاعل السلطات المختلفة في المجتمع وكيفية تفاعلها مع هذه السلطات، وفي طليعتها السلطة الدينية.

الفصل السابع السلطة السياسية والسلطة الدينية

٧٠ - يتأسّس الإطار العام للتفاعل بين السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة على مقولة الدنيويّة. فالسلطة السياسيّة سلطة دنيويّة من ألفها إلى يائها، دنيوية المصدر ودنيوية الغاية، إذ إن مصدرها لا يتعدّى طبيعة الوجود الاجتماعي، وغايتها لا تتعدى الشرط الاجتماعي لسعادة الإنسان في هذه الدنيا. أمّا السلطة الدينية، فإنها كما تطرح نفسها متصلة، بشكل أو بآخر، بالغيب، من جهة المصدر والغاية، أو من جهة واحد منهما. وشرط قيامها كعلاقة أصلية بين آمر ومطيع إنما هو الإيمان. واتصال السلطة الدينيّة بالغيب، بحسب ما تطرح نفسها، لا يعني أنها لا تبالي بشؤون الدنيا. فالدنيا موجودة بالنسبة إلى السلطة الدينيّة واقعاً وقيمة، إذ إنها ليست سلطة دينيّة، انسانياً، في عالم الغيب، بل في هذه الدنيا. غير أن اهتمام السلطة الدينية بالدنيا لا يجعل منها سلطة دنيويّة محضة. فالدنيا مقصودة ومدركة ومستخدمة عند السلطة الدينية من وجهة الغيب، في سبيل الحياة الآخرة والسعادة الأخروية أو في سبيل السير فيها وتسييرها بموجب إرادة عليا مطلقة. وليس هذا هو اتجاه السلطة

السياسية. فالدنيا مقصودة ومدركة ومستخدمة عند السلطة السياسية من وجهة الإنسان الاجتماعي، في سبيل تشكيلها وتسييرها وفقاً لإرادتها وأهدافها المنبثقة من طبيعة الوجود الاجتماعي. ولما كانت السلطة الدينية، في تناولها للدنيا، تنطلق من الإيمان بمصدرها الغيبي، وتعجز عن تغيير طبيعة الأشياء التي تقتضي أن تكون السلطة السياسيّة سلطة دنيوية أصلية، ولما كانت السلطة السياسيّة تنطلق من الأساس الطبيعي الحقوقي للعلاقات الاجتماعيّة، وتعجز عن تغيير طبيعة الأشياء التي تقتضي أن يتطلع الإنسان إلى إدراك المطلق والاتصال به، بشكل أو بآخر، فقد بات من الطبيعي أن تحاول كل سلطة من هاتين السلطتين تشكيل علاقة التفاعل بينها وبين الأخرى بحسب ما يلائمها، على المستويين النظري والعملي، وأن يستمر الصراع بينهما حول الشكل الملائم وضمنه، حتى يستقر على الوضع الصحيح الذي يحدد نطاق كل واحدة منهما بحسب ماهيتها، ويصون دنيوية الواحدة من الاختلاط والالتباس مع دنيويّة الأخرى.

٧١ - والأشكال التي يمكن أن تنشأ لضبط علاقة التفاعل بين السلطة السياسية والسلطة الدينيّة متعددة جداً، لاختلاف الأديان والدول والأنظمة حول موضوع السلطة، أو لتباين المراحل والظروف التاريخيّة التي تلعب دوراً في تفضيل شكل على شكل. ولكن يمكن جمع هذه الأشكال وتصنيفها على وجه الإجمال في أشكال خمسة رئيسيّة، هي شكل الاندماج وشكل الإنكار وشكل التحالف وشكل الاستبعاد وشكل الاستقلال. هذه الأشكال تحدّد مواقف أساسيّة للسلطة السياسيّة من السلطة الدينيّة، وطرق تعامل ناتجة من تلك المواقف، وتنطوي على إمكانات تفريع وتركيب فيما بين الفروع،

بحيث إن فوائدها تعم جميع أصناف الفكر السياسي المعالج للسياسة والدين. إلاّ أن فائدتها لفلسفة السلطة، وعلى الأخص لفلسفة السلطة السياسيّة، أقوى وأنفع، لأنها تتيح لها أن تبين الشكل الصحيح بينها. فقد عانت البشرية، ولا تزال، من الحروب والمآسي، بسبب تسخير الدين للسياسة وتسخير السياسة للدين، ما يكفي حتى تفهم، إذا أصغت للفلسفة، أن الشكل الصحيح لتفاعل السلطة السياسية والسلطة الدينية هو شكل الاستقلال، الذي يحفظ التنازع على الدنيا بين السيادة السياسية والسيادة الدينيّة في الحد الأدنى.

٧٢ - ولكن ماذا يندرج تحت السلطة الدينية؟ لقد رأينا في الفصول السابقة أن السلطة السياسية تعني سلطة الحاكم أو سلطة الدولة. فهل يوجد في السلطة الدينيّة ثنائيّة نظيرة؟ إذا أردنا التبسيط، فإننا نقدر أن نميز بين سلطة الدين وبين سلطة رجل الدين، في مقابل سلطة الدولة وسلطة الحاكم. ففي كل دين، نجد أشخاصاً يلعبون دور المرجع المسؤول عن شؤونه، تفسيراً وتطبيقاً. وهؤلاء الأشخاص يعتبرون أنفسهم، ويعتبرهم الذين يطيعونهم، أمناء على الدين نفسه كما تحدد نصاً في كتاب معين، وليس من الضروري أن يكون هؤلاء الأشخاص طبقة خاصة. وقد ارتكز نقد الدين اجمالًا على هذا التمييز، فكان موضوعه في بعض المذاهب رجال الدين، تعاليمهم وممارساتهم ومؤسساتهم، دون كتاب الدين نفسه، وفي مذاهب أخرى، تناول كتاب الدين نفسه، مكتفياً بنقد نصه أو متجاوزاً له في اتجاه نقد الظاهرة الدينيّة برمتها. وكان من الطبيعي أن يأخذ هذا النقد في الحسبان الاختلافات القائمة بين الأديان والمذاهب الدينيّة بالنسبة إلى مبادئ تكوين رجال الدين وطبيعة سلطتهم في الدين، وبالنسبة إلى

طبيعة كتاب الدين وخصائص نصّه وسلطته. ولكن إذا حللنا كل سلطة من هاتين السلطتين الدينيتين، فإننا نجد أنها تحيلنا إلى سلطة أعلى منها. فالأولى، أي سلطة رجل الدين، تحيل إلى سلطة المؤسس، الرسول أو الرسل الذين أتوا بالدين أو أتى الدين بواسطتهم. والثانية، أي سلطة الكتاب، تحيل إلى سلطة الله الذي ارسل الرسول لكي يبلغ الرسالة إلى من أراد مخاطبتهم. فالمؤمن، المتحرّك في إطار الدين، يخضع في الحقيقة لأربع سلطات متراتبة: واحدة مطلقة، وثلاث تابعة لها، ومنبثقة منها، أو متوقفة عليها بشكل أو بآخر. وهكذا تعني السلطة الدينيّة، بالنسبة إلى المؤمن المطيع، سلطة المرجع الديني، أو سلطة الرسول، أو سلطة الكتاب، أو سلطة الله.

ولا يهمنا ههنا أن ندرس بالتفصيل نظام السلطة الدينيّة، لا على وجه العموم، ولا على وجه الخصوص في هذا الدين أو ذاك من الأديان السماوية أو من غيرها. وإنّما يهمنا أن نكشف تعدد مستوياته وتعقد معطياته بالنسبة إلى نظام السلطة السياسيّة، وأن نذكر بأنه مشروط بالإيمان. فمن وجهة الشكل، يبدأ الإيمان الديني بالإيمان بالمؤسس، بالرسول وبما يأتي به. ومن وجهة المضمون، يبدأ بالإيمان بالله وبالوحي أو بالتجسد. إذن، بدون الإيمان، لا وجود ولا معنى للسلطة الدينية. ومع الإيمان، يصبح الإنسان مأموراً ومطيعاً للسلطة الدينية على تفاوت مراتبها، بحسب نوعية طاعة متناسبة مع نوعيّة خبرته وثقافته الدينيتين. وفي المقابل، ليس الإيمان شرطاً لقيام السلطة السياسيّة. فالحاكم يمارس السلطة بموجب تفويض من المجتمع، والمجتمع يمارس السلطة عىى نفسه كما يمارس الفرد الطبيعي السلطة على نفسه، أي بالإرادة الطبيعية والفكر الطبيعي. ولذلك عندما نحلل أشكال التفاعل بين السلطة السياسيّة والسلطة

الدينيّة، ينبغي لنا أن نحلل بدقة طبيعة اللعبة التي تلعبها السلطة السياسيّة مع مراتب السلطة الدينيّة. فالعلاقة بين الحاكم السياسي وقادة الجماعة أو الجماعات الدينية ليست سوى وجه من وجوه التفاعل المتعدد المستويات بين السلطة السياسيّة والسلطة الدينية.

٧٣ - في الشكل الاندماجي، تتوحّد السلطة السياسية مع السلطة الدينية، فتصبح مظهراً من مظاهرها أو فرعاً من فروعها، ويصبح الحاكم السياسي هو نفسه الحاكم الديني، أو حاكماً بأمره أو باسمه. ولمّا كان الحاكم الديني في النهاية هو الله، أطلق على هذا الشكل اسم التيوقراطيّة أو الدولة التيوقراطيّة كمرادف للدولة الدينيّة أو كشكل تاريخي من أشكالها. ولا شك في أن شكل الدولة الدينيّة، خلافاً لما يظن بعض أصحاب النظريّة الوضعانية، لا يزال له حضور وتأثير في المتخيل السياسي للبشرية بوجه عام، وفي بعض الدول في آسيا وفي أوروبا الشرقيّة وفي أفريقيا بوجه خاص. فهو يظهر على المسرح السياسي، هنا أو هناك، ظهور المثال، أو ظهور المكبوت. ولذلك ينبغي لفلسفة السلطة السياسيّة أن تتحمّل مسؤوليتها في تحليله ونقده مع العلوم السياسيّة المعنيّة، حتى يتحرر الفكر السياسيّ نهائياً من إغرائه.

ولعلّ أقوى سمة من السمات الجاذبة في هذا الشكل سمة التوحيد الشامل. فالوضع الاجتماعي للإنسان يحتضن أنواعاً كثيرة من التناقضات التي تتطلب معالجتها المجدية تحقيق قدر معين من الوحدة والعدل. وأمام عجز المجتمع عن التعامل بطريقة عقلانيّة مع تلك التناقضات، وهو عجز نسبيّ طبعاً، يلجأ الفكر السياسي إلى تجاوزها عن طريق عقيدة التوحيد الشامل التي تعني، اجتماعياً، أن

جميع أفراد المجتمع، أو جميع أفراد البشر، لهم أصل واحد ومرجع واحد هو الله باريهم، الذي يحكمهم كإخوة، في إطار حكمه للعالم بأسره، بواسطة من يرسله لتبليغ إرادته التي هي الإرادة العادلة. وتعني عقيدة التوحيد الشامل أيضاً أنه لا مجال في المجتمع لعقيدة غيرها تسوده. إن عقيدة التوحيد الشامل تستلزم واحدية العقيدة في المجتمع وواحدية السلطة في المجتمع نفسه: وهكذا، وعلى أساس الاعتقاد بأن السلطة هي سلطة الله وسلطة من يفوض إليهم تبليغ إرادته، في شؤون الحياة كلها، تفقد السلطة السياسية طابعها الأساسي من حيث هي سلطة دنيوية، في مواجهة سلطات أخرى دنيوية أو غير دنيوية، وتشارك في صفات من صلب الدين، مثل الفوقيّة والقدسيّة. ويسود مبدئياً نوع من الانسجام العام في المجتمع، وتصبح الإرادة السياسيّة امتثالًا للإرادة الإلهية أو محاولة للتطابق معها، وتغدو الطاعة السياسيّة واجباً دينياً. فلا أمن، ولا تنظيم، ولا تدبير، ولا إنماء، على صعيد المجتمع السياسي المستقل، إلاّ بحسب ما تقتضي إرادة الله الظاهرة في تعاليمه وشرائعه، أو المستنبطة من تعاليمه وشرائعه.

إن الدولة الدينية هي الدولة التي تعتبر الدين أساساً شاملًا لجميع ميادين الحياة فيها، فتضع ميدان السلطة السياسيّة ضمن دائرة السلطة الدينية، أو تجعل السلطة الدينيّة مستوعبة للسلطة السياسيّة استيعاباً كاملًا، فتشرف عليها وتستخدمها كما تشاء. فلا يكفي القول بأن كل سلطة هي من الله حتى نتوصل إلى الدولة الدينية. إذ إنّ هذا القول يحدد المصدر النهائي المطلق للسلطة بين البشر، ولكن لا يحدد أنواع هذه السلطة وعلاقاتها فيما بينها، ولا يحدد كيف تصل إلى من يتولاها، وبالتالي لا يعني أن السلطة السياسيّة جزء لا يتجزأ من السلطة الدينية. إن لاهوت السلطة يصبح لاهوتاً تيوقراطياً عندما يقرر

أن الله نفسه يتدخل في حياة الإنسان الاجتماعيّة السياسيّة ويخضعها لمشيئته من خلال المرجعية الدينية التي تتولى تفسير وتنفيذ تعاليمه وشرائعه. فالمبدأ الصافي للدولة الدينية ليس المبدأ القائل بأن كل سلطة هي من الله، بل المبدأ القائل بأن لا سلطة إلا لله، بحسب نظام السلطة المحدد في الدين، في جميع ميادين الحياة الإنسانية، وخصوصاً في ميدان الحياة السياسيّة. ولكن إلى أي حد تحترم الدولة الدينيّة طبيعة الوضع الإنساني وتتجاوز تناقضاته؟

٧٤ - لو كان حضور الله في دنيا الإنسان حضور الشمس في دنيا الطبيعة، لكانت الدولة الدينية أفضل الدول وكان نظام سلطتها أفضل الأنظمة على الإطلاق. إذ لا نتصور أن عاقلًا مبصراً يمكنه أن يفضل العيش في الظلام، بينما الشمس تشرق، وتحيي، وتدفع إلى تفتح الحياة وإلى التمتع بها. ولكن حضور الله في دنيا الإنسان ليس كمثله شيء في دنيا الطبيعة، ولا في دنيا الإنسان. ولذلك يختلف بنو الإنسان في إدراكه ومعرفته، وفي الإحتفال به، وفي الامتثال له، وفي الاهتداء بهديه. ولذلك أيضاً، يطرح الدين الإيمان سبيلًا لفهم ما يقوله عن حضور الله في دنيا الطبيعة وفي دنيا الإنسان. ولكن الإيمان الديني لا يفرض نفسه على الإنسان فرضاً، ولا يمكن فرضه عليه بالإكراه. فهو تجربة روحية وسلوكية، يقوم بها الإنسان من دون أن يخرج من وضعه في الدنيا، ومن دون أن يتجاوز وجوده الطبيعي. الإنسان المؤمن دينياً هو إنسان طبيعي يؤمن دينياً. والإنسان الطبيعي هو هو في كل إنسان. إنه كائن يحمل في ذاته الحاجة والرغبة، ويشعر بالخوف والأمل، ويتمتع بالحرية والرويّة، وينشد الطمأنينة واللذة، ويسعى إلى تحقيق المصلحة وتجنب المضرّة، ويندفع بالحب

والكراهية، ويتطلع إلى السعادة، وينمو وينفتح كيانه ثم يشيخ، وهو مع هذا كله كائن اجتماعي. وبما أنه كذلك، تنشأ بين أفراده وجماعاته روابط وانتماءات دنيوية مختلفة، وتظهر الإرادة الجامعة التي هي مبدأ المجتمع السياسي المستقل. وهذا يعني أن الإنسان الطبيعي مضطر إلى حكم نفسه بنفسه، سواء كان مؤمناً دينياً أم غير مؤمن دينياً. إن السلطة في دنيا الإنسان الطبيعي سابقة على تجربة الإيمان الديني. فماذا يمكن الإيمان الديني أن يفعل بالنسبة إلى هذا الوضع؟ يمكنه أن يطرح لنا تصورات وقضايا معينة عن وجود الله وصفاته وأفعاله، وعن عنايته بالكائنات جميعاً وعن وجود الإنسان وأفعاله ومصيره. ولكن لا يمكنه، على الاقل، أن ينفي ما نعرفه بالعقل من حقائق عن الطبيعة والإنسان والله، فما نعرفه بالعقل عن الطبيعة والإنسان والله هو الأثبت لدينا، وهو المرجع لفهم ما عداه. وإننا لنعرف بالعقل أن السلطة في دنيا الإنسان الاجتماعي لا تحتاج في نفسها إلى السلطة الدينيّة حتى تنوجد وتؤكد نفسها وتقوم بوظيفتها. فإذا كان الله قد خلق الإنسان، فإنه قد خلقه على هذا الوضع الذي نعرفه بالعقل والذي يتميز بالحاجة إلى السلطة وبالقدرة على إقامتها والانتفاع بها. إن علّة السلطة السياسيّة، كعلّة غيرها من السلطات، مركوزة في طبيعة الإنسان أو في طبيعة الوضع الإنساني. ولكل سلطة ملازمة لطبيعة الإنسان أو لطبيعة وضعه في الدنيا منطق أو نظام خاص بها. فلا يمكن الإيمان الديني أن يخالف هذا المنطق أو النظام من دون تغيير لطبيعة الأشياء. ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن الدولة الدينية في نفسها، إذا كانت دينية بالمعنى الكامل، فهي نفي لكونها دولة للإنسان الطبيعي، أي إنها دولة اللادولة، وإذا كانت دولة بالمعنى المعروف، فهي سلطة سياسية تتماهى مع الدين وسلطته

لأغراض سياسية استبداديّة.

٧٥ - تفترض الدولة الدينية أن الصفة الأساسية التي تطبعها، روحاً ونظاماً ومؤسسات وسياسات، هي صفة الإيمان الديني، أو بعبارة أدق صفة الإيمان بدين معين أو بمذهب معين من دين معين. فمن هذه الجهة، إما أن يكون جميع أفرادها على مذهب ديني واحد، وإما أن يكونوا على أكثر من مذهب في دين واحد، وإما أن يكونوا على أكثر من انتماء ديني واحد، وإما أن يكونوا قسماً على ايمان ديني معين وقسماً على غير ايمان ديني معين. وفي هذه الحالات كلها، يلازمها الاستبداد الذي يتخطى التفرد بالحكم إلى احتكار النشاط السياسي في المجتمع. فإذا كان جميع أفراد الدولة على مذهب ديني واحد، فإن الاستبداد يكون على مستوى سلطة الحاكم. إذ إن الدولة بوصفها جماعة مؤمنين بمذهب ديني معين لا تملك السلطة على نفسها ولا يملك حكامها السلطة على أفرادها إلا بموجب تعليم المذهب الذي تعتنقه. فهذا المذهب الديني هو الذي يحدد سلطة الحاكم وسلطة الدولة في إطار السلطة الدينية الشاملة، أي في إطار سلطة الله العليا. وفي النهاية، أياً كان السند المباشر القريب لسلطة الحاكم في الدولة الدينية، اختيار الأمة أم جماعة منها أم التعيين بالنص أم غير ذلك، وأياً كانت حدود هذه السلطة، تشريعاً وتنفيذاً وقضاء، فإن الأمر السياسي لا يتعدى مبدئياً تحقيق ارادة الله. وإرادة الله واحدة ومطلقة، وإن كان موضوعها شأناً دنيوياً. فلا يمكن أن تعارضها إرادة دونها، ولا أن تناقض نفسها. وعليه، لا مكان في الدولة الدينية للمعارضة السياسية بالمعنى الحقيقي، ولا نشاط سياسياً في المجتمع الديني المستقل الا للحاكم الديني. المعارض المعترف به في الدين

هو الشيطان. ولكن الشيطان عدو لا مكان له في دولة الله؛ وكذلك دعاته وعملاؤه وأصدقاؤه. والمعارضة السياسية تكون مشروعة في الدولة عندما يتم الاعتراف بأن العمل السياسي مبني على الرأي. والرأي ليس حقيقة ثابتة ثبوتاً قطعياً. بل هو، في أسوأ الحالات، تعبير عن وجهة نظر أو اعتبارات ذاتية محضة، وفي أحسن الحالات، تعبير عن وجهة نظر مبنية على اعتبارات ومعارف عملية. والناس في الدولة متعددو الآراء في كل شأن من شؤونهم العامة، لاختلاف مداركهم ورغباتهم ومواقعهم. وتعدد الآراء يعني تعدد الارادات والاختيارات الممكنة حول الموضوع الواحد. فهل يمكن أن يكون حكم الله مبنياً على الرأي؟ بالطبع لا. فالله هو الحقيقة المطلقة والعقل المطلق والارادة المطلقة والعدل المطلق. غير أن الرأي ينفذ بالضرورة إلى العمل السياسي في الدولة الدينية من خلال تفسير ارادة الله في الشؤون السياسية المتغيرة. إذ لا بد للسلطة في الدولة الدينية من أن تواجه التغيير التاريخي والمشكلات الجديدة التي يحدثها، ومن أن تحاول الجمع بين المطلق الالهي والنسبي التاريخي، ومن أن تخرج، في محاولتها هذه، من شبكة العقبات الابستمولوجية أو المنطقية التي تصطدم بها، بتفسير معين لارادة الله، ليس في حقيقة الأمر، سوى رأي من الآراء. فكيف تستوعب الدولة الدينية هذا الواقع؟ باطلاق فكر الحاكم ومؤسسته العقائدية في تفسير ارادة الله ومنع كل تفسير لغيره، وفي حالة الاضطرار، باقامة أشكال وأنظمة تحت اسم عام هو الشورى أو ما يعادلها. ولكن هذه الأشكال والأنظمة لا تستطيع على الدوام تجنب التناقض والصراع، ولذلك فهي في النتيجة أمام احتمالين: إما أن تعطي عن الدولة الدينية صورة لا تختلف عن صورة الدولة غير الدينية، وإما أن تثير ردة فعل تتحول

بها إلى أداة في يد الحاكم لاحكام سيطرته والغاء كل منازع له فيها بحجة الدفاع عن التفسير الصحيح لارادة الله في الشؤون السياسية المتغيرة.

٧٦ - وفي الواقع، يندر جداً أن يبقى أفراد دولة تاريخية معينة على وحدة نقية في الانتماء الديني أو المذهبي الديني، وأن يكون هذا الانتماء متطابقاً مع اختيار حر عندهم جميعاً، ومبطلًا لتأثير الانتماءات الدنيوية التي يطرح نفسه فوقها. فالوضع الطبيعي للدولة التاريخية هو وضع التعدد في الايمان الديني أو المذهبي الديني عند أعضائها. وإزاء هذا الوضع، لا بد للدولة الدينية من الوقوع في الظلم والقهر، فضلًا عن الاستبداد، رغم ما تتصوره من التزام بالعدل الالهي. وذلك لأنها كدولة متماهية مع سلطة دينية أو مذهبية دينية معينة، تقصي عن السلطة السياسية الخارجين عن تلك السلطة، وتنكر حق الإنسان في أن يعتنق الإيمان الديني الذي يرتضيه لنفسه من دون أن يؤثر ذلك في حقه السياسي في الدولة. إن الإيمان الديني الصحيح هو الإيمان الحر، أعني الإيمان الذي يختاره الإنسان أو يضطلع به بحريته الداخلية والذي يعترف في ما يقوله عن الإنسان بحرية كل إنسان في الإيمان، قبولًا أو تغييراً أو رفضاً. وهل يمكن أن يقترن الإيمان الديني بالعدل، إذا أنكر هذا المقوم الأساسي من مقومات الإنسان الطبيعي، الذي هو الحرية؟

والحرية في هذا السياق لا تعني التسامح تجاه هذه أو ذاك من الفرقاء الخارجين عن سلطة الدين المندمجة مع سلطة الدولة. فالتسامح الديني في الدولة الدينية يخفف من وطأة الاستبداد القاهر، ولكنه لا يلغيه. انه اجراء لاحتواء الاختلاف في الإيمان الديني تحت

سيطرة دين معين أو مذهب ديني معين، بينما العدل يقتضي احترام الحق الطبيعي لكل إنسان في أن يمارس حريته وهو عضو في الدولة مساو لغيره من أعضائها بدون استثناء. أن الدولة الدينية المتسامحة تود أن تظهر كدولة تحترم الحرية والاختلاف. ولكنها في باطنها دولة نافية للحرية الدينية والحرية السياسية، ونافية للمساواة بين أفرادها. فمن حيث نفيها للحرية، تبدو رافضة للاختلاف الناجم عن الحرية. ومن حيث نفيها للمساواة بين أفرادها، تبدو قابلة بالاختلاف فيما بينهم. وفي الحقيقة، لا تقبل الدولة الدينية إلا الاختلاف المحدود الذي توافق عليه عقيدتها، ولا تسمح بتغييره بحسب منطق الحرية الفردية العاقلة.

إن ما يجري أساساً في الدولة الدينية غير الموحدة في الانتماء الديني هو تحويل الاختلاف الديني إلى اختلاف حقوقي سياسي ووضع سلطة الدولة في قبضة جماعة إتنية دينية من جماعات الدولة دون سواها. وسيئات هذا الوضع لا تظهر فقط على صعيد نفي الحرية والمساواة كصفتين أساسيتين لكل عضو في الدولة، بل تظهر على جميع أصعدة حياة الدولة. ففي النهاية، سواء كانت الدولة الدينية موحدة أم غير موحدة في الانتماء الديني لأفرادها، فانها تواجه مشكلات عويصة جداً على صعيد التشريع.

٧٧ - والتشريع في جدلية السلطة السياسية والسلطة الدينية هو في الدرجة الأولى التشريع السياسي. ونعني به التشريع للسلطة السياسية نفسها والتشريع للشؤون العامة في المجتمع السياسي المستقل. فما هي وضعية التشريع السياسي في الدولة الدينية؟ إنها من دون شك مباينة لوضعية التشريع العبادي والتشريع الأخلاقي اللذين

يطرحهما الدين تطبيقاً لنظرته إلى الله وعلاقة الإنسان به. فالتشريع لأفعال العبادة يخص السلطة الدينية والمؤمنين التابعين لها، والتشريع الأخلاقي كذلك يأتي مفروضاً من السلطة الدينية نفسها، لتعليم المؤمنين السيرة الصالحة الفاضلة وارشادهم إلى ما فيه نجاتهم في الحياة الآخرة. وهذان التشريعان موضوعان لربط المخلوق بالخالق، فهما قليلا التأثر بالتغير الذي يحكم وجود الإنسان الاجتماعي. إن مبادىء أخلاق التقوى في الاسلام، وأخلاق المحبة في المسيحية، واضحة وصالحة لكل الناس في جميع العصور. فهل تطرح السلطة الدينية تشريعاً سياسياً على غرار ما تطرحه من تشريع عبادي وتشريع أخلاقي؟

الجواب عن هذا السؤال يمكن أن يأتي من بابين: باب التفكير النظري في السلطة السياسية وباب التحليل النقدي لما يبدو تعليماً أو تشريعاً سياسياً في الأديان المعروفة في العالم. فمن الناحية النظرية الخالصة، إذا أجازت السلطة الدينية لنفسها أن تحدد ما هو حق وواجب وحرام بالنسبة إلى السلطة السياسية، فإنها لا تستطيع أن تفعل حقاً أكثر من دعوة الناس إلى احترام طبيعة الوجود السياسي الصحيح وقوانينه الذاتية، لأن الله نفسه بحسب عقيدتها أراد هذا الوجود وطبيعته كما أراد غيره من الوجودات. وفي طبيعة الوجود السياسي أن قضية قيام الدولة المتعينة، وبالتالي سلطة الدولة وسلطة الحاكم فيها، قضية مفتوحة، لا يمكن اخضاعها لتشريع مسبق. فالدولة تقوم وفقاً لمبدأ الإرادة الجامعة، المرتكزة على أناس أحرار ومتساوين في الكرامة، والعاملة في الاجتماع البشري، توحيداً من جهة وتفريقاً من جهة أخرى، بحسب الامكانات التي تنفتح أمامها في مجرى التاريخ. فهل يمكن تحديد ما يجب أن تكون عليه الدولة في الواقع العيني

بصورة مسبقة وثابتة، بينما حركة التاريخ تدفعها إلى التغير بين القيام والغياب بصورة مستمرة؟ وإذا كان من غير الممكن تحديد الحق، وبالتالي الواجب والحرام، بالنسبة إلى وجود السلطة السياسة إلا من داخل المنطق الطبيعي والتاريخي لهذا الوجود، فإنه من غير الممكن أيضاً تحديد الحق، وبالتالي الواجب والحرام، بالنسبة إلى الشؤون العامة التي تهتم السلطة السياسية بها إلا من داخل المنطق الطبيعي والتاريخي لهذه الشؤون. ووفقاً لهذا المنطق، يتبع التشريع للشؤون العامة تعدد المجتمعات السياسية واختلافاتها وخصائصها، ويساير التعقد المتزايد لمشكلاتها، ويماشي التغير المستمر في أوضاعها وظروفها. ومن هذه الناحية، يختلف التشريع السياسي، والتشريع الأخلاقي أيضاً، عن التشريع العبادي اختلافاً جذريا. فالعبادات يمكن أن تكون موضوعاً لتشريع ثابت وكامل، لأنها مفروضة على المؤمن من خارج المنطق الطبيعي لوجوده الاجتماعي التاريخي، علماً بأن هذا الإمكان مبدئي، ولا بد للسلطة الدينية من اعتبار تأثير الظروف والضرورات في القيام بالعبادات. والفرق بين التشريع العبادي والتشريع الأخلاقي الصادرين عن سلطة دينية واحدة هو، من هذه الجهة، أن التشريع العبادي يخص السلطة الدينية التي وضعته دون غيرها، فإما أن يؤخذ كما هو، وإما أن يترك، بينما التشريع الأخلاقي، وإن كان صادراً عن السلطة الدينية إياها، فإنه لا يقفل الباب في وجه العقل الطبيعي الذي يستطيع مشاركة السلطة الدينية في اكتناه ما ترسمه من تشريع أخلاقي هادف إلى الخلاص الأخروي، كما يستطيع التوصل بنفسه إلى تشريع أخلاقي هادف إلى عمل الخير في هذه الدنيا. وفي الواقع، تحتاج السلطة الدينية دوماً إلى اعادة النظر في تفسيراتها لتشريعها الأخلاقي، لكي تواكب تطور الفكر

الأخلاقي والأوضاع الاجتماعية المستدعية لهذا التطور. وإذا كان الفرق على هذا النحو بين التشريع العبادي والتشريع الأخلاقي، فإنه أثبت وأوضح بالنسبة إلى التشريع السياسي، لأنه دنيوي تاريخي محض. ومن هذا كله يتبين أن السلطة الدينية لا تتمنع كسلطة دينية بأي امتياز في وضع التشريع السياسي، مماثل لامتيازها الكامل في وضع التشريع العبادي أو لامتيازها الجزئي في وضع التشريع الأخلاقي. فالتشريع السياسي شأن دنيوي تاريخي محض، لا يبتغي في ذاته غاية أخروية. وإذا كان لا بد من إرجاعه إلى ارادة الخالق، فإن إرجاعه إليها يجري بالضرورة عبر إرجاعه إلى ارادة الانسان المعبّرة عن قدرته المبدعة.

٧٨ - أما التحليل النقدي لما يجري اعتباره تشريعاً سياسياً في الأديان المعروفة في العالم، وبخاصة في اليهودية والإسلام والمسيحية، في كتبها المقدسة وفي أعمال اللاهوتيين والفقهاء من اتباعها، فإنه موضوع واسع ومتشعب، بحيث يستحق كتاباً كاملًا. غير أننا نختار ههنا نصاً واحداً حول نقطة واحدة من نقاط التشريع السياسي في تاريخ الإسلام السني الكلاسيكي، للدلالة على نوعية ما تطرحه السلطة الدينية من تشريع سياسي، أو بالأحرى للدلالة على نوعية ما يستجلبه الحكام من السلطة الدينية تسويغاً لما هم عليه في الأمر والسؤدد والزعامة.

يقول الأشعري في «**كتاب الابانة**» في باب الكلام على أمامة أبي بكر الصديق، أول حاكم في الإسلام بعد النبي: «إن الله عز وجل لم يتعبدنا في الإجماع بباطن الناس، وإنما تعبدنا بظاهرهم. وإذا كان ذلك كذلك، فقد حصل الإجماع والاتفاق على أمامة أبي بكر

الصديق. وإذا ثبتت أمامة الصديق، ثبتت أمامة الفاروق، لأن الصديق نصّ عليه، وعقد له الأمامة واختاره لها وكان أفضلهم بعد أبي بكر رضي الله عنهما، وثبتت أمامة عثمان رضي الله عنه بعد عمر بعقد من عقد له الأمامة من أصحاب الشورى الذين نص عليهم عمر، فاختاروه ورضوا بإمامته وأجمعوا على فضله وعدله. وثبتت أمامة علي بعد عثمان رضي الله عنهما بعقد من عقد له من الصحابة من أهل الحل والعقد...».

واضح أن هذا النص يدور على مسألة بماذا يصير الامام اماماً في الدولة الإسلامية، فهو يفترض أن هذه الدولة قامت تحت قيادة النبي محمد، ويستبعد أن يكون النبي محمد قد عين بالنص أو بغير النص من يخلفه في قيادة الدولة الدينية التي أنشأها. ولما كان القرآن لا يتضمن تشريعاً خاصاً بتعيين الحاكم في الدولة الإسلامية، فقد بات من الواجب على المؤمنين بالاسلام ديناً ودولة أن يوجدوا التشريع المطلوب عن طريق الاجماع، لأن الاجماع مصدر للتشريع بعد القرآن والسنة. فهل حصل ذلك بعد وفاة النبي؟ يجيب الأشعري أن الإجماع حصل في تعيين أبي بكر الصديق خليفة لرسول الله. ولكن على افتراض أن هذا الإجماع قد حصل فعلًا بصرف النظر عن النوايا، فقد فات الأشعري أن يلاحظ أن الإجماع الذي حصل لم يتحدد له نظام كإجماع، ولم يكن موضوعه قاعدة عامة لتعيين الحاكم في الدولة الإسلامية. وبدلًا من أن يتمسك بالاجماع كطريقة لتعيين كل حاكم في الدولة الإسلامية، أو كمصدر لإجراء هذا التعيين على قاعدة عامة واضحة، نراه يقبل طريقة أخرى، وهي طريقة التعيين من قبل الإمام نفسه، لا لسبب إلا لأن أبا بكر استخدمها لجعل عمر بن الخطاب إماماً. ثم يقبل طريقة ثالثة، وهي طريقة الاتفاق بين جماعة صغيرة

يسميها أصحاب الشورى، لا لسبب إلا لأن عمر بن الخطاب حصر في تلك الجماعة حق اختيار الإمام بعده من أعضائها. ثم يقبل طريقة رابعة، وهي طريقة عقد قسم من الصحابة من أهل الحل والعقد، لا لسبب إلا لأن هذه الطريقة هي التي أوصلت علي بن أبي طالب إلى منصب الإمامة بعد مقتل عثمان. فماذا يعني ذلك؟

إنه يعني طبعاً رفض المذهب الشيعي القائل بالنص على إمامة علي بعد محمد. ولكن هل يكفي هذا الرفض لإضفاء شرعية كاملة على حكم الخلفاء الراشدين؟ وأي شرعية هي هذه الشرعية؟ لقد أمر القرآن المؤمنين بإطاعة الله، وبإطاعة رسوله، وبإطاعة أولي الأمر منهم. ولكنه، إذ جعل طاعة أولي الأمر واجباً دينياً، لم يحدد من هم أولو الأمر الواجب اطاعتهم، ولم يحدد الكيفية السليمة لوصول أولي الأمر إلى مناصبهم التي منها يأمرون المؤمنين، ولا المدة التي يقضونها في مناصبهم، ولا الصلاحيات التي يتمتعون بها في أثناء قيامهم بأعباء السلطة. ولما كان الإجماع الوحيد الذي حصل لمعالجة قضية خلافة النبي، على افتراض أنه حصل، لم يضع تشريعاً حول هذه المسائل، وإنما اكتفى بإسناد الخلافة إلى أبي بكر الصديق، حسماً للصراعات التي ظهر بعضها في اجتماع السفينة، فقد أصبحت قضية تعيين الحاكم في الدولة الإسلامية، أي دولة الأمة الإسلامية الواحدة، قضية اجتهادية. وفي هذا المجال، من هو أقدر من الحاكم نفسه على الاجتهاد والتنفيذ؟ وفي الواقع، هكذا تصرف أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وعثمان، وعلي. ولكن الاجتهاد في هذه القضية، كالاجتهاد في غيرها، ليس أكثر من رأي، وان كان صادراً عن الحاكم الواجب اطاعته. فلا شيء يعصمه من الخطأ والزلل، ولا شيء يمنع صدور اجتهاد مخالف له عن أي شخص غير الحاكم من أولي الأمر

الواجب اطاعتهم. وفي هذا السياق، عند تعدد الاجتهادات وتناقضها، وفي غياب قاعدة عامة لضبط الخلافات وحسمها، من الطبيعي أن يتحول الصراع على تعيين الحاكم إلى صراع بالقوة المسلحة، وأن يترجم الفريق المنتصر انتصاره تحقيقاً لارادة الله، وتنفيذاً لقضائه وقدره. والأشعري يقبل ضمنياً هذا المنطق. ويعترف أن ما جرى بين علي ومعاوية، كالذي جرى بين علي والزبير وعائشة، كان على تأويل واجتهاد. ويتضمن هذا الاعتراف القول بأن ما جرى بين الأمويين والعباسيين كان أيضاً على تأويل واجتهاد. ويذهب الأشعري إلى أبعد من ذلك، فيرى أن تحول الخلافة إلى ملك كان من جملة ما رآه الرسول حيث قال، بحسب رواية سريج بن النعمان: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك». وفي الحقيقة، لم تتحول الخلافة في هذه المدة القصيرة إلى ملك، إلا لأنها كانت منذ قيامها تحمل خصائص الملك، الموصوفة في القرآن بالنسبة إلى الله، الخالق الحاكم المطلق، والمرسومة في تقاليد الاستبداد عند الفرس والبيزنطيين وغيرهم من الأمم القديمة، وفي نزعات العصبية القبلية عند العرب الجاهليين.

٧٩ - هذا هو الشكل الاندماجي لتفاعل السلطة السياسية والسلطة الدينية في خطوطه العريضة. وفي قيمته العامة. وإذا انتقلنا منه إلى الشكل التحالفي، فإننا نجد أن السلطة السياسية في هذا الشكل تتميز عن السلطة الدينية وتدرك هذا التميز، إلا أنها لا تنفصل عنها ولا تتحرر من هيمنتها بالمعنى الكامل والصحيح للانفصال والتحرر. إن التحالف بين سلطتين لا يلغي أياً منهما ولا يذيب الواحدة في الأخرى، ولا يحمل الواحدة على التماهي مع الأخرى، ولا على تمويه استخدامها لها. ولكنه لا يلغي تماماً إمكانية التصارع

على السيادة والأولية فيما بينهما. ففي التحالف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، يختفي التصارع وراء مسرح الخدمات المتبادلة والمصالح المشتركة. غير أن النزعة إلى الباس السلطة السياسية ثوباً دينياً، أو إلى بسط السلطة الدينية على الدنيا في شكل سياسي، تظل قائمة. ولذلك يتم تحديد ميدان كل سلطة منهما وصلاحياتها كسلطة حليفة، على تداخل وتقاطع، بحسب قوة هذه النزعة أو ضعفها. وفي الحقيقة، تتعدد أنواع التحالف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية كما تتعدد أنواع الاندماج بينهما. فهناك التحالف القوي، وهناك التحالف الضعيف، أو التحالف البنيوي في مقابل التحالف المرحلي، أو غير ذلك مما تفرضه ظروف المكان والزمان. وبالطبع، بمقدار ما يشتد التحالف، نقترب من الشكل الاندماجي. وبمقدار ما يتراخى، نبتعد عنه. فلا غرابة، والحالة هذه، في أن تكون بعض الدول على حدود التحالف والاندماج، فتسمى دولًا دينية، وإن كانت لا تحقق بالكامل شروط الدولة الدينية، وبعض الدول على حدود التحالف والاستقلال، فتسمى دولًا علمانية وإن كان لا تحقق بالكامل شروط الدولة العلمانية.

٨٠ - من أفضل التعبيرات عن شكل التحالف القوي بين السلطة السياسية والسلطة الدينية ما جاء في «عهد أردشير»، وبخاصة في الفقرتين الرابعة والسادسة منه. وقد كان لهذا النص تأثير بالغ في الفكر السياسي الفارسي وفي الفكر السياسي العربي الإسلامي، الإمامي والسلطاني. ولا يزال لمضمونه تأثير في قاع اللاوعي السياسي عند كثير من الشعوب. فلا بأس من استعادته واخضاعه للتحليل النقدي توصلًا إلى الحقيقة المنشودة.

يخاطب أردشير من سيأتي بعده على عرش فارس، بعد التذكير بالفارق بين الملوك والرعية وبعد الإشارة إلى أن شؤون الحكم وشجونه تفرض نفسها على الملوك رغم اختلاف أشخاصهم، فيقول: «واعلموا أن الملك والدين اخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلاّ بصاحبه، لأن الدين أسّ الملك، ثم صار الملك بعد حارس الدين، فلا بد للملك من أسّه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له مهدوم». فما هو معنى هذا الخطاب بالنسبة إلى السلطة؟

من الواضح أن هذا الخطاب يتناول العلاقة بين الملك بمعنى الحكم السياسي وبين الدين، ولا يتناول الملك في ذاته ولا الدين في ذاته. وهو يستخدم لتحديد هذه العلاقة ثلاثة مفاهيم هي مفاهيم الأخ والأساس والحارس. وإذا فحصنا هذه المفاهيم فحصاً دقيقاً، فإننا نجد أنها لا تؤلف نسقاً محكماً تمام الإحكام. إذ إن مفهوم الأخ التوأم يختلف، في ربط الملك والدين، اختلافاً كلياً عن مفهوم الأساس وعن مفهوم الحارس. فإذا كان الملك أخاً توأماً للدين، فلا مجال لأي فارق تراتبي يضع الملك تحت الدين أو يجعل منه تابعاً أو فرعاً. الأخ التوأم ند كامل لأخيه التوأم لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه. يجمع بينهما مصدر واحد، على السواء. فمن الطبيعي أن يتبادلا النصرة وأن يتلاحما في السراء والضراء من دون استتباع أحدهما للآخر. وكيف يكون الملك أخاً توأماً للدين؟ بأن يكون الحق فيه صادراً من الله مثل الدين. وإذا كان ذلك كذلك، خرجت دائرة السلطة السياسية من دائرة السلطة الدينية وظلّت في الوقت نفسه مترابطة معها، لأن السلطة الدينيّة بطبيعة فعلها أشد اتصالًا وتوجهاً وانشغالًا بارادة الله من السلطة السياسيّة، فمن شأنها أن تقدم الدعم للسلطة السياسيّة

عن طريق إشاعة الاعتقاد، الضروري لها، بوجود الله وتفويض بعض سلطته إلى صاحب الملك من دون وسيط، ومن مصلحة السلطة السياسيّة، في هذه الحالة، أن تقوم بحراسة الدين، وبتعزيزه، وتكريم أهله من العباد والنساك. ولكن الوضع يختلف إذا كان الدين أساساً للملك. فالأساس في البنيان يسبق اجراء البنيان في المرتبة وفي الزمن. وجعل الدين أساساً للملك يعني أن الملك ينبني على الدين ويستمد منه شرعيته. وهذا يؤدي إلى وضع الملك في حالة تبعية بالنسبة إلى الدين، وإلى إضافة الخوف من أصحاب الدين إلى الخوف من الله. وفي الواقع، يبدو تفكير أردشير في علاقة الملك والدين محكوماً بمفهوم الأساس أكثر منه بمفهوم الأخ التوأم. ولذلك يدعو من سيأتي بعده على عرش فارس إلى عدم التهاون في شأن الدين وإلى عدم ترك رؤساء الدين يعملون في السّر، ويقول لهم بوضوح: «واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسر ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط إلاّ انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأن الدين أسّ والملك عماده وصاحب الأس أولى بجميع البنيان من صاحب العماد». ولهذا لا تعني حراسة الدين في تفكير أردشير مصلحة الدين بقدر ما تعني مصلحة الملك. فمن واجب الملك في رأيه، أن لا يترك أحداً يتخطّاه في الدفاع عن الدين، لأن مثل هذا الترك قد يجعل الرعية منقسمة أو متجهة إلى عدم الطاعة. ومن الحيل التي يستطيع استخدامها في هذا الصدد حيلة الإتهام بالبدعة. فهذه الحيلة تجعل الدين نفسه يقتل «الطاعنين بالدين على الملوك» ويريح الملوك منهم.

٨١ - تلك هي قيمة التصور الأردشيري لعلاقة السلطة السياسية

والسلطة الدينيّة من الوجهة المنطقية. فما هي قيمته من وجهة الوجود وطبيعة الأشياء؟ إنه، من هذه الوجهة، يتضمن قضيتين كبيرتين يشارك بهما فلسفة السلطة، وهما القول بتمييز الرئاسة في الدولة من الرئاسة في الدين، والقول بأن السلطة السياسية هي سلطة على الأجساد، وليست سلطة على القلوب والعقول. وإذا أردنا تقييم هذه الفكرة الأخيرة بدقة، فإننا نقول إن جانبها السلبي أصح من جانبها الإيجابي. فالسلطة السياسية ليست سلطة اعتقادية، ولا يمكنها أن تبلغ النوايا والضمائر والأفئدة بأوامرها ونواهيها وتدابيرها. ولكن، من جهة أخرى، ليس لها أن تمتد على أفعال المحكومين الحسية الظاهرة إلا في حدود ما هو شأن عام في الدولة. فالأفعال الحسية الظاهرة الواقعة في نطاق الشؤون الخاصة للمحكومين لا تخضع للسلطة السياسيّة. وإنما تخضع لسلطة الأفراد الذين يقومون بها. وفيما عدا هاتين القضيتين، لا يتضمن التصور الأردشيري لعلاقة السلطة السياسية والسلطة الدينية سوى مفاهيم زائفة. فالسلطة الدينية ليست أخاً توأماً للسلطة السياسية. إذ إن السلطة السياسية سلطة طبيعية إذا كانت سلطة الدولة. وسلطة مفوضة من الدولة إذا كانت سلطة الحاكم، بينما السلطة الدينية سلطة الهية على أساس إيماني. وما من مبرّر للقول بأخوّة السلطة الدينية والسلطة السياسية سوى إرادة الحاكم في أن يؤكد أن سلطته مستمدة من الله، وأن حقه في الحكم حق إلهي، لا يرجع فيه إلى أحد من الناس ولا ينازعه فيه أحد، ولا يشرف عليه أحد، وأن له أيضاً على الدين نفسه حق الأخوّة المعروف بالتناصر، والدعاء، بالدوام والنجاح. وهذه الإرادة تعبير عن إرادة السيطرة أكثر مما هي تعبير عن إرادة الأمر عن حق. وكما لا تقوم العلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية على الأخوّة، كذلك لا تقوم على تأسيس

أحدهما للآخر. فالدين ليس أساساً للدولة بالمعنى القوي للأساس إلا في الدولة الدينية. وقد أظهرنا في الفقرات السابقة بطلان اطروحة الدولة الدينية. وإذا كان المقصود بالأساس معناه الضعيف، أي معنى الدعم والمباركة، فإن السلطة السياسية تلجأ إليه لاكتساب صفات ليست لها، مثل القدسية والجلالة، ولطمس صفات هي لها بحسب طبيعة الأشياء، مثل الخدمة والتبعية للإرادة المجتمعية الدنيوية. إن السلطة السياسية في ذاتها لا تقع تحت ثنائية القداسة والنجاسة، ولا تحت ثنائية النعمة والنقمة، ولا تحت ثنائية البركة واللعنة. فهي ظاهرة طبيعية، لها أوصافها الخاصة، ووظائفها الخاصة، بمعزل عن أوصاف الظاهرة الدينية ووظائفها. فلا حاجة بها إلى طلب دعم الدين وبركته. وإذا فعلت، فإنها بذلك تخفي عجزاً، أو هرباً، أو طمعاً في استغلال سلطان الدين. وبهذا المعنى، ليست السلطة السياسية حارسة للدين. فالدين يحرس نفسه بنفسه، ولا يحتاج إلى حماية السلطة السياسية. إن حق الدين في الوجود نابع من حرية الإنسان الاعتقادية. وواجب السلطة السياسية احترام هذه الحرية فقط. فإذا كانت حراسة الدين تعني منع التعدي عليه، فهي ليست حراسة بالمعنى الدقيق، وإنما هي وجه من وجوه حفظ الأمن والحرية في المجتمع. وإذا كانت تعني الغيرة على الدين والسهر على عقائده وشعائره بهدف فرضها على الشعب، ومنع تطرق النقد والتغيير والبدعة والانقسام إليه أو ترجيح فريق على آخر فيه، فهي تدخل للسلطة السياسية في ما لا يعنيها. إذ إنها ليست سلطة اعتقادية، وليس من شأنها الحكم بين الأديان والمذاهب الدينية إلا في ما يمس الأمن والنظام العام اللذين هي مسؤولة عنهما. والدين الذي يطلب حراسة السلطة السياسية بهذا المعنى يحاول أن ينتصر على مشكلاته ويتغلب على أزماته بوسائل غير

دينية، وتحديداً بوسائل قمعية من جعبة أقدر طرف في المجتمع على القمع. وبذلك يدل على ضعفه وعجزه عن الاستمرار والتطور بقواه الذاتية. وفي الحقيقة، يمكن السلطة السياسية أن تقدم بعض العون للسلطة الدينية، في مبادلة العون الذي تتلقاه منها. ولكن ذلك لا يقتضي اطلاقاً أن تكون العلاقة بينهما علاقة حراسة.

٨٢ - وفي الواقع، لما كانت أنواع التحالف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية متعددة تبعاً لتعدد المعايير التي يمكن اعتبارها لإقامته، ولتعدد أشكال السلطة الدينية وأشكال السلطة السياسية من حيث التمأسس والتمركز، والامتداد والانكماش، فقد وجب اعتبار نوع التحالف الذي بناه أردشير نموذجاً من جملة النماذج التي بناها دعاة التحالف بين الدين والسياسة، في الشرق وفي الغرب، في العصور القديمة والعصور الوسطى والعصور الحديثة. غير أنه نموذج متميز بشدة معالمه ومقوماته ووضوحها. ولا نظير له بصورة حقيقية إلاّ في بعض الدول، مثل الدولة البيزنطية قبل الانشقاق الكبير في الكنيسة الرومانية وبعده، ومثل الدولة الفرنسية في عهود الملكية، وبخاصة في عهد لويس الرابع عشر، ومثل الدولة الروسية في أيام القياصرة. ففي هذه الدول، كانت العلاقات بين مؤسسة السلطة السياسية ومؤسسة السلطة الدينية على نسبة عالية من الوضوح والعمق والقوة، بحيث تنال السلطة السياسية من السلطة الدينية التبرير والتأييد والبركة، وتنال السلطة الدينية من السلطة السياسية الدعم والتكريس الرسمي، وينتج عن ذلك كله ترسيخ سلطة الحاكم المطلقة في الشؤون الزمنية العامة، وترسيخ سلطة الدين المطلقة في الشؤون الروحية والأخلاقية والثقافية، في المجتمع السياسي التاريخي نفسه. غير أننا،

استكمالًا للغرض من بحثنا في هذا الفصل، لا نرى لزاماً علينا أن نحلل تجارب هذه الدول في خصوصياتها التاريخية، بقدر ما نرى لزاماً علينا أن نتوقّف عند النموذج المعاصر الأكثر انتشاراً لتحالف السلطة السياسية والسلطة الدينية، وهو ما يمكن تسميته نموذج التحالف الدستوري. ففي هذا النموذج تزداد السلطة السياسية وعيا واعترافاً بما يميزها عن السلطة الدينية وما يباعدها عنها. ولذلك يتحوّل معنى تحالفها معها. فما هي مقومات التحالف الدستوري بين السلطة السياسية والسلطة الدينية؟ وما قيمته؟

٨٣ - يقوم التحالف الدستوري بين السلطة السياسية والسلطة الدينية على التزام علني محدد في الدستور من جهة السلطة السياسية تجاه السلطة الدينية، يتم بموجبه تعيين ما يعود للسلطة السياسية في ميدان السلطة الدينية وما يعود للسلطة الدينية في ميدان السلطة السياسية. وينطلق هذا الالتزام إجمالًا من اعتناق الدولة لدين رسمي معين، ثم تتحدد عناصره تخصيصاً، فيقع النص على دين رئيس الدولة، وعلى ما تعترف به السلطة السياسية للسلطة الدينية من حقوق وواجبات في سياسة الشعب. وفي هذا السياق، يرد النص، مثلًا، على أن شريعة الدين الرسمي للدولة هي المصدر الرئيسي للتشريع أو مصدر رئيسي أو واحد من جملة مصادر أخرى، أو على أن نظام الأحوال الشخصية يخضع للسلطة الدينية المعترف بها في الدولة وأن محاكم الأحوال الشخصية تخضع مباشرة أو لا تخضع مباشرة للسلطة السياسية، أو على أن التربية الدينية ركن أساسي من أركان التربية في المجتمع.

وقد يظن بعضهم أن ارتفاع التحالف بين السلطةالسياسية

والسلطة الدينية إلى مستوى الصياغة الدستورية يكسبه قدراً كبيراً من الدقة والوضوح، بحيث تظهر تماماً الحدود الفاصلة، في سياسة المجتمع، بين أفعال السلطة السياسية وأفعال السلطة الدينية. وفي الواقع، ثمة أحكام دستورية في هذا الصدد تتصف بالدقة والوضوح، مثل النص على دين رئيس الدولة أو مثل النص على أن قانون العائلة تضعه السلطة الدينية المعترف بها في الدولة. غير أننا نجد، إلى جانب هذه الأحكام، أحكاماً لا تتصف مثلها بالدقة والوضوح، أو لا تتصف بالدقة، على وضوحها، مثل النص على الدين الرسمي للدولة. فماذا يعني بالضبط أن تعتنق الدولة ديناً معيناً؟ هل المقصود هو العقيدة اللاهوتية في هذا الدين؟ وفي هذه الحالة، ما هو المذهب اللاهوتي المعتمد؟ أم أن المقصود عقيدته الأخلاقية لمساسها بالحياة العامة، وتشريعه العبادي لأهميته الروحية والاجتماعيّة؟ إن اعلان الأعياد في دين معين، كلها أو بعضها، أعياداً رسمية تعيين لجزء مما يعنيه اعتناق الدولة لهذا الدين. ولكن الأعياد ليست سوى عنصر بسيط في النظام الديني، ومهما ذهبنا في التخفيف من معاني اعتناق الدولة لدين معين، فإننا لا نستطيع ردها إلى مستوى احترام أعياده وشعائره. فالناحية الأخلاقية والناحية اللاهوتية موجودتان حكما في تلك المعاني. ولكنهما ليستا مقصودتين على شاكلة ما يجري في الدولة الدينية. والدليل على ذلك ما تؤكده الدولة حول أساسها غير الديني، من جهة، وما تؤكده حول عدم اقتصارها على اعتبار الشريعة الدينية في عملها التشريعي، من جهة ثانية. فما هي الحدود التي تلتزم بها الدولة في تعاطيها مع المضمون الأخلاقي ومع المضمون اللاهوتي للدين الذي تتبنّاه؟ إنه سؤال لا يمكن الإجابة عنه بصورة عامة. فكل سلطة سياسية تفهمه بحسب ظروفها ومصالحها الخاصة، وتجيب عنه

بحسب التأويل الذي يناسب تلك الظروف والمصالح. والشيء نفسه تقريباً يقال على التشريع للشؤون الاجتماعيّة العامة، فالتحالف الذي يجري حول هذا التشريع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية يتسم بالدقة الحاسمة أحياناً كما في حالة التشريع العائلي، وبالعمومية المبهمة في معظم الأحيان، كما في حالة التشريع الاقتصادي. الأمر الذي يتيح للسلطة السياسية هامشاً واسعاً من التأويل والمناورة.

٨٤ - ومهما يكن من أمر، فإن النواة التي تهم السلطة السياسية من المضمون اللاهوتي للدين الذي تعتبره ديناً للدولة، بحسب الصياغة الدستورية المعاصرة، هي صورة معيّنة عن الله، يمكن توظيفها في الحياة السياسية لمصلحة الدولة أو لمصلحة الحاكم. وليس من المستغرب أن تكون صفات القادر والقهار والرحمان والديّان العادل في طليعة الصفات التي تحملها تلك الصورة. فالحاكم الذي يتولّى شؤون الناس العامة على الأرض لا يضيره أن ترتسم في أذهان الناس صورة عن الحاكم المطلق، في الكون كله، تقول إنه قادر وقهّار ورحمان وديّان وعادل. إذ إن صورة كهذه تثير في نفوس المحكومين مشاعر الرهبة والخوف، وتنمي الاستعداد للطاعة والصبر، وتدفع إلى القناعة والشكر. وهذه كلها من الأمور التي ترضي الحاكم وتخدم سلطانه. ومع أن السلطة السياسية تعرف أنها لا تستطيع استغلال صورة الحاكم المطلق عندما تكون متحالفة مع السلطة الدينية بقدر ما تستطيعه عندما تكون مندمجة فيها، فإنها تحاول الاحتفاظ بأكبر قدر ممكن من المفاهيم والأفكار الموحية بتلك الصورة. وفي سياق هذه المحاولة، يأتي التركيز الدستوري على العائلة وعلى وظيفتها الاجتماعيّة السياسيّة. فالنص على أن العائلة

أساس المجتمع، وعلى أن قوامها الدين، وأن الشريعة التي تحكمها هي شريعة السلطة الدينية، لا يستعيد تماماً القول بأن الدين أساس الدولة، ولكنه يؤكد بصورة ضمنية أن نظام السلطة في الدولة شبيه بنظام السلطة في العائلة، وان هذا الأخير، إن لم يكن انعكاساً لنظام السلطة الالهية، فهو على الأقل من وضعها، ولا بد له من أن يحمل بعض صفاتها بتوسط السلطة الوالدية في العائلة. وعلى أي حال، فإن السلطة السياسية المتحالفة دستورياً مع السلطة الدينية لا تفصل اهتمامها بصورة الحاكم المطلق الدينية عن اهتمامها بالأخلاق الاجتماعية الدينية. فأي سلطة سياسية لا تنظر بعين الرضا إلى التعليم الديني الذي يمنع القتل، ويمنع السرقة، ويأمر باطاعة الرؤساء، ويدعو إلى التضحية والغفران، ويوجب محبة القريب والإحسان إلى الفقراء والضعفاء ويحث على اللاطمع والاستهانة بشؤون الدنيا؟ أليس هذا التعليم سنداً تحتاج إليه السلطة السياسية، لكي تقوم بما يجب عليها القيام به من أفعال أمنية وتنظيمية وتدبيرية وانمائية؟ إن الأخلاق الاجتماعية الدينية هي بدون شك، حلقة رئيسية في جميع أنواع التحالف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وبخاصة التحالف الدستوري بينهما. والمشكلة، في نهاية المطاف، ليست نوعية التأويل الذي تعتمده الدولة أو حكامها حول هذه الأخلاق وما يؤسسها من تصوّر لله. إذ يمكن اعتماد تأويل محافظ حولها، كما يمكن اعتماد تأويل تقدمي. وإنما المشكلة هي مشكلة تبرير التزام الدولة بدين معين في دستورها المكتوب. فهل في طبيعة الأشياء ما يبرّر هذا الالتزام؟

٨٥ - لا دولة في السماء. الدولة ظاهرة دنيوية، اجتماعية

تاريخية، قاعدتها منطقة معينة من الأرض وأساسها مجتمع يعيش على هذه الأرض ويتفاعل معها عبر مراحل التاريخ وأطواره. هذه الحقيقة تنعكس في الدولة الدستورية المعاصرة من خلال اسمها الذي يدل على قاعدتها الأرضية ومن خلال اعلانها أن الشعب هو مصدر السلطة وصاحب السيادة. فإذا كان الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطة، فمن أين يأتي له أن يربط الدولة بدين معين؟ أن سيادة الشعب على نفسه محصورة في نطاق الدنيويات، أي في نطاق ما يجعله شعبا له وحدته وخيره ومصلحته وعلاقاته مع سائر الشعوب. فلا يجوز له أن يقرر شيئاً في مجال الأخرويات. إن السبيل إلى حقائق الأخرويات الدينية هو سبيل الإيمان الشخصي الحر، الذي لا إكراه فيه، ولا ضغط، ولا شرط. وهذا يعني أن اعتناق دين معين قضية تتعلق بالشخص الإنساني، لا بالمجتمع ولا بالشعب. وبما أنها قضية روحية شخصية، فلا يمكن اخضاعها للإجراءات التي تلجأ إليها السيادة الشعبية لتقرير ما يتعلّق بها، مثل التصويت أو التوافق أو الاستفتاء. وعليه، لا يحق للشعب كشعب يمارس السيادة على نفسه أن يتجاوز نطاق الدنيويات التي تخصه، ولا يحق له بالتالي أن يربط سلطة الدولة التي يؤلفها بدين رسمي معين.

ورب معترض يقول: إذا كان جميع أفراد شعب معين، بلا استثناء، على دين معين، فما المانع من أن يثبتوا ذلك في دستور دولتهم كما يثبتون فيه هويتهم الاساسية؟ والجواب عن هذا الاعتراض يتطلب التمييز بين الإجماع في مجال النظريات والإجماع في مجال العمليات. ففي مجال النظريات، ليس الإجماع مصدر حقيقة، ولا معياراً حاسماً لتثبيت حقيقة أو لرفضها. إن الحقيقة النظرية لا تثبت بعدد الناس الذين يقولون بها، ولو كان إجماعاً. وإنما تثبت عن طريق البرهان والدليل،

وهي مفتوحة على الدوام. وأما في مجال العمليات، فإن الإجماع يصلح مصدراً ومعياراً للحقيقة، لأنّ الحقيقة العملية هي من قبيل المطلوبات الخيرية، والمطلوبات الخيرية تتقرر بالرغبة والإرادة، على أساس هداية ما من العقل، ولا يعني ذلك أن الإجماع يوصل دوماً إلى الأصلح والأصوب. فقد يحصل اجماع بين أفراد جماعة معينة على عمل معين، ولا يكون هذا العمل هو العمل الأصلح للجماعة. وبالنسبة إلى الإجماع الديني لشعب معين، فانه باعتباره إجماعاً في النظريات المبنية على الإيمان لا يجوز اعطاؤه أكثر مما يستحق، أي لا يجوز نقله من كونه ظاهرة واقعة إلى كونه ظاهرة ملزمة. إن التعبير عن الإجماع الديني لشعب معين قد يستلزم دستوراً عقائدياً أو قانوناً إيمانياً، ولكنه لا يستلزم دستوراً سياسياً. فليس الدستور السياسي هو المحل المناسب للتعبير عن الإجماع الديني للشعب. وفضلًا عن ذلك، فإن تكريس الإجماع الديني في الدستور بإعلان دين رسمي للدولة يضفي طابعاً ثابتاً ومغلقاً على ما ينبغي أن يظل مطروحاً ومفتوحاً أمام أعضاء الشعب بوصفهم أشخاصاً أحراراً، وأمام الأجيال الآتية من الشعب بوصفها أجيالًا حرة في اعتناق ما ترتضيه من الدين أو من دين. ولما كانت العمليات في الدين لا تنفصل عن النظريات فيه، فإن تكريسها في الدستور المكتوب للدولة يسقط بسقوط الحق في تكريس تلك النظريات في الدستور نفسه. ولكن، ثمة اعتبارات أخرى ترتفع ضد التزام الدولة دستورياً بالإجماع الديني لشعبها. ففي العمليات، لا يمكن تقييد سلطة الدولة بتشريع ثابت أبداً. وإنما يمكن تقييدها بمبادئ عامة عليا. وهذه المبادئ العامة العليا قد يكون للتشريع الديني منها نصيب، كالتشريع المانع للقتل أو كالتشريع المبيح للملكية الخاصة. ولكنها ليست مبادئ مفروضة على سلطة الدولة إلاّ لأنها ترجمة لحقوق الإنسان الطبيعية. فالدولة التي تعلن أن الشعب

هو صاحب السيادة ومصدر سلطة الحاكم تعلن في الوقت نفسه، ضمناً أو صراحة، أن الشعب يتمسك بحقوقه الطبيعية كشعب ويحترم حقوق أفراده الطبيعية. وهذه الحقوق يتعرّف العقل الإنساني عليها بقوته الذاتية، بالطرق والمناهج المناسبة لها، وبصورة تدريجية، كما يتعرّف على قوانين الظاهرات الطبيعية بالطرق والمناهج المناسبة لها وبصورة تدريجية. ولذلك لا يوجد مبرر كاف لكي تلتزم الدولة دستورياً، إلى جانب التزامها بالحقوق الطبيعية للإنسان الاجتماعي، بتشريع ديني معين، كله أو بعضه، ولو كان شعبها، في مرحلة معينة من تاريخه، متفهماً لهذا التشريع ومتقبلًا له بصورة اجماعية.

٨٦ - وإذا كان لا يصح ربط سلطة الدولة التي يسود أفرادها جميعاً إيمان ديني واحد بأي جانب من جوانب هذا الإيمان، بصورة دستورية، فإنه في الأولى لا يصح في حالة المجتمع المتعدد الأديان. ولكن، هنا أيضاً، يبرز اعتراض لتبرير ارتباط الدولة بدين رسمي معين، وهو استعادة للاعتراض السابق، ومفاده أن الأكثرية بحسب الفلسفة الديمقراطية هي التي تقرر شؤون الحكم وعلاقة الدولة بالدين. فإذا كانت الأكثرية في المجتمع على دين معين، فما المانع من أن تقرر أن يكون دينها هو الدين الرسمي للدولة؟

يقوم هذا الاعتراض على استخدام خاطئ للأكثرية كجسر عبور من مستوى الحياة الدينية في المجتمع إلى مستوى الحياة الدينية في الدولة. ومن أجل تبديد هذا الخطأ، ينبغي التمييز بين الأكثرية والأغلبية، فإستعمال هاتين الكلمتين على سبيل الترادف، إذا كان قليل الضرر أحياناً، فإنه في المسألة التي نحن بصددها كثير الضرر، نظرياً وعملياً. تقال الأكثرية على نسبة عددية بين عناصر مجموعة

معيّنة باعتبار معيار موضوعي معين. إن أكثرية سكان الولايات المتحدة الأميركية، باعتبار اللون، من أصحاب اللون الأبيض. وباعتبار المذهب الديني، من البروتستانت، وباعتبار الأصل من الأوروبيين، وباعتبار محل الإقامة، من أهل المدن. أما الأغلبية، فإنها تقال على نسبة عددية بين عناصر مجموعة معينة باعتبار قرار أو اتجاه يتعين على هذه المجموعة أن تتخذه في شأن يخصها. ففي الأغلبية يوجد معنى الغلبة الذي يفترض وجود شيء يدور عليه النزاع أو النقاش بين أطراف معروفين. فلو أخذنا مجلس النواب مثلًا، لقلنا إنه معني بسنّ القوانين، وإنه يحسم النقاش حول هذا القانون أو ذاك عن طريق التصويت الذي يبين عدد المؤيدين وعدد المعارضين. فإذا كان عدد المؤيدين أكبر من عدد المعارضين، قلنا أن أغلبية أعضاء مجلس النواب تؤيد هذا القانون. وبالطبع، لا أهمية ههنا لنوع الأغلبية المطلوبة. هل هي أغلبية الحاضرين أم الأغلبية المطلقة أم أغلبية الثلثين أم غير ذلك. وإنما المهم هو أن الأغلبية والأقلية تعبير عن حصيلة المواقف عند النواب حول شأن يعود لهم حق البت فيه. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر المجموعات البشرية. ففي كل مجموعة، تعبر الأغلبية عن الاتجاه الراجح لدى عناصرها حول موضوع يحق لكل عنصر من عناصرها أن يتخذ موقفاً منه بوصفه موضوعاً مشتركاً مطروحاً للنقاش. وفي استطاعتنا طبعاً تطبيق مفهوم الأكثرية على أعضاء مجلس النواب. فنكتشف مثلًا أن أكثريتهم من المتعلمين الجامعيين أو من أصحاب المهن الحرة أو من المتوسطين في العمر، كما في استطاعتنا أن ندرس العلاقات بين هذه الجوانب من الأكثرية وبين القرارات التي يتخذها مجلس النواب بالأغلبية. إلاّ ان ذلك لا يعني أضعافاً للتمييز بين مفهوم الأكثرية ومفهوم الأغلبية.

بل، على العكس، إنه تقوية وإغناء له.

في ضوء هذه الملاحظات، يسهل فحص الدعوى القائلة بأنه يحق للأكثرية الدينية في المجتمع أن تجعل دينها ديناً رسمياً للدولة. فمن الواضح أن هذه الدعوى تنطوي على تحويل الأكثرية الدينية إلى أغلبية سياسية ديمقراطية. فهل يجوز ذلك؟ ان المجموعة المرجعية التي يفترضها الحديث عن الأكثرية والأغلبية ههنا هي الشعب. فالشعب هو الذي يقرر ما يريد وما لا يريد أن تكون الدولة عليه بطريقة الإجماع أو بطريقة الأغلبية. فإذا كان الموضوع هو اتخاذ دين للدولة، فإنه من الناحية الإجرائية، ينبغي طرحه على أفراد الشعب كلهم حتى يدرسوه ويبدوا آراءهم فيه بحيث يتبين عدد المؤيدين وعدد المعارضين وأسباب كل فريق. فإذا كان عدد المؤيدين أكبر من عدد المعارضين، قلنا أن أغلبية أفراد الشعب تريد اتخاذ دين للدولة. وإذا حصل ذلك، فإن معناه ليس أن الأكثرية الدينية في المجتمع قد جعلت دينها ديناً للدولّة، وإنما هو أن الشعب قد اختار بالأغلبية دينا معينا للدولة، وقراره هذا قابل للتغيير، إذ إنه سيّد نفسه بصورة مستمرة ويتحمل مسؤولية القرارات التي يتخذها. ولكن لب المشكلة ليس في كيفية طرح الموضوع وحسمه، بل هو في جواز طرح الموضوع على الشعب وفي مضمونه. أن الشعب يتمتع بالسلطة على نفسه في نطاق وجوده شعباً، وخارجاً عن هذا النطاق لا سلطة له اطلاقاً. فهل يقع الإيمان الديني في نطاق ما به يصير الشعب شعباً وما به ينال منفعته وسعادته الدنيوية؟ وما هو بالضبط مضمون هذا الإيمان الديني الضروري لصيرورة الشعب شعباً؟ أمام هذين السؤالين، يظهر ان دعوى اتخاذ الشعب دينا للدولة هي دعوى باطلة في الأساس، لأنها تقوم على تجاوز حدود سلطة الشعب على نفسه. فقد رأينا فيما سبق

أن سلطة الشعب على نفسه سلطة دنيوية، لا تطال شؤون الغيب والآخرة، واجتماعية لا تطال شؤون الإيمان الشخصي، فليس للشعب أن يسأل، ولا أن يُسأل، عن شؤون لا تخصه، وعلى العموم كل سلطة تتجاوز نطاقها المحدد في طبيعة الأشياء تتحول إلى تسلط، وتسقط في البطلان.

٨٧ - من هذا التحليل النقدي، يتبين لنا أن التصور الدستوري المعاصر لتحالف السلطة السياسية والسلطة الدينية ليس له من المسوغات أكثر مما كان للتصور الأردشيري له. غير انه، بوضع مقولة الشعب محل مقولة الرعية، قد اقترب كثيراً من الشكل الصحيح لتفاعل السلطة السياسية مع السلطة الدينية. ومن أجل الانتقال الكامل إلى هذا الشكل، ينبغي تحرير مقولة الشعب تحريراً كاملًا من الامتدادات المستمرة فيها لمقولة الرعية وما تحيل إليه من مفاهيم الملك، وما يتخبأ في ثناياها من مفاهيم التيوقراطية، وفي هذا الاتجاه، ينبغي تخليص مقولة الشعب من كل دونية يمكن أن تلحق بها في مواجهة مقولة الحاكم. ويتم ذلك عن طريق ارجاع الشعب والحاكم معاً إلى المقولة الشاملة التي انبثقنا منها، أعني مقولة المجتمع. فالمجتمع بوصفه وحدة سياسية مستقلة هو المقصود الحقيقي بالشعب في المبدأ القائل بأن الشعب صاحب السيادة ومصدر السلطة، وهو الفاعل الحقيقي الذي يستلزم كمال سلطته على نفسه استقلالًا ناجزاً تجاه أمثاله وتجاه السلطة الدينية.

٨٨ - وأول ما ينبغي فهمه لتكوين التصور المطابق لشكل الاستقلال في تفاعل السلطة السياسية والسلطة الدينية نقطتان. الأولى

تدور على تعريف الاستقلال بما ليس هو، والثانية تدور على تبادلية الاعتراف فيه. فالاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية ليس انغلاقاً من جهة إحداهما تجاه الأخرى، وليس تجاهلًا تصطنعه الواحدة حيال الأخرى. الانغلاق على الذات في عالم الأحياء بداية موت. والانغلاق على الذات في عالم السلطة بداية تدمير للسلطة نفسها. أليست السلطة نفسها علاقة بين انسان يأمر وبين انسان يطيع، وانفتاح متبادل بينهما؟ فكما أن الانفتاح صفة ملازمة للسلطة في بنيتها الداخلية، كذلك هو صفة ملازمة لعلاقة كل سلطة مع غيرها من السلطات. إن تعدد أنواع السلطة في دنيا الإنسان لا يعني إطلاقاً الانعزال فيما بينها. فليس أي نوع سلطة منقطعاً عن غيره من أنواع السلطة، مكتفياً بنفسه، كأنه قائم وحده. والسلطة السياسية كغيرها من السلطات، وربما أكثر من غيرها من السلطات، تعاني ضرورة الانفتاح على غيرها من السلطات في دنيا الإنسان. وما رأيناه في الفقرات السابقة تحت مصطلح الاندماج ومصطلح التحالف يمكن فهمه من باب الغلو أو التشويه المفرط أو سوء الفهم والتطبيق لانفتاح السلطة السياسية على السلطة الدينية، أو لانفتاح السلطة الدينية على السلطة السياسية. وما نراه الآن تحت مصطلح الاستقلال هو انفتاح هاتين السلطتين احداهما على الأخرى، من دون خروج عما تتطلبه طبيعة الأشياء. فالاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية ليس إذن انغلاقاً وانعزالًا، وليس انفصالًا من جهة طرف واحد. إنه انفصال السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وانفصال السلطة السياسية عن السلطة الدينية. فإذا كانت إحدى هاتين السلطتين محتفظة بطموح إلى تحويل انفتاحها على الأخرى، أو انفتاح الأخرى عليها، إلى تداخل وتمازج بين ميدانيهما، فإن الاستقلال بينهما يكون

ناقصاً ومختلّا. ومن هنا، يظهر بوضوح أن الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية يقتضي الاعتراف المتبادل بينهما بحق كل واحدة منهما بوجود منفصل عن وجود الأخرى.

وقد يعني الانفصال حركة سلبية مذمومة، نظراً إلى التراث المتراكم لعلاقات التماهي والتحالف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، غير أنه في حد ذاته ليس مذموماً وليس محموداً، لأنه هو الوضع الطبيعي لوجود السلطة السياسية بالنسبة إلى السلطة الدينية. الوجود المنفصل هو الوجود الذي تظهر به الأنواع وأفرادها من حيث إنها قائمة بنفسها ومستمرة في الوجود بنفسها. والسلطة السياسية، بما هي نوع له ماهية خاصة، تتمتع طبيعياً بوجود منفصل عن السلطة الدينية بما هي نوع له ماهية خاصة، فالوجود المنفصل للسلطة السياسية عن السلطة الدينية ليس إذن وجوداً مصطنعاً موجّهاً ضد السلطة الدينية. إن إدراكه كوجود مصطنع ضدي يعبّر عن إرادة سيطرة عند السلطة الدينية على السلطة السياسية أو عن خوف من فقدان الامتيازات والخدمات التي تكفلها السلطة السياسية للسلطة الدينية. وكذلك إدراك انفصال السلطة الدينية عن السلطة السياسية وتفسيره بأنه مصطنع وموجه ضد السلطة السياسية. فهو تعبير عن إرادة سيطرة عند السلطة السياسية على السلطة الدينية أو عن خشية من فقدان التبرير والدعم اللذين توفرهما السلطة الدينية للسلطة السياسية. إن انفصال الدولة عن الدين، ومؤسسات الدولة عن مؤسسات الدين، لا يعني أكثر من تحرير السلطة السياسية من سيطرة السلطة الدينية، وتحرير السلطة الدينية من سيطرة السلطة السياسية، سواء كانت هذه السيطرة مكشوفة أم خفية، وإعادة كل واحدة منهما إلى نطاقها الخاص، لكي تدور فيه على محورها وتدافع فيه عن نفسها بنفسها، من دون اخضاع

ومن دون استخدام للأخرى. فالسلطة السياسية مسؤولة عن نفسها في حدود وجودها كسلطة دنيوية مجتمعية، والسلطة الدينية مسؤولة عن نفسها في حدود وجودها كسلطة روحية ايمانية. فلا تداخل بين ميدان السلطة السياسية وميدان السلطة الدينية، ولا تدخّل للواحدة في الشؤون الخاصة للأخرى، ولا تغطية لفشل الواحدة وعجزها عن طريق الاستقواء والاستنجاد بالأخرى. هذا هو بوجه الإجمال معنى الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية.

فلا مبرّر، والحالة هذه، لتفسير شكل الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية بلغة العدائية. فالاستقلال بين هاتين السلطتين ينطوي على إمكانات الجفاء والتباعد كما ينطوي على إمكانات المودة والتقارب، ويتيح حظوظاً للتفاهم والانسجام كما يتيح فرصا للتوتر والخلاف. القضية هي قضية حقوق وحدود قابلة للتوسع والتفسير وإعادة التفسير. فالعبادات شأن يخص السلطة الدينية من دون ريب، ولكن ممارستها الاجتماعية لا تخص هذه السلطة وحدها. إن للسلطة السياسية حقاً في الإشراف عليها ومراقبتها من الوجهة الأمنية على الأقل. وهذا يتطلب اتفاقاً خاصاً بين السلطة السياسية والسلطة الدينية يراعي مقتضيات الشأن العام ومقتضيات الشأن الخاص المتمثل في قيام المؤمنين من أفراد الدولة بأفعال العبادة الدينية المفروضة عليهم. والتربية شأن يخص السلطة السياسية، وذلك باعتبارها خدمة ثقافية انمائية عامة، لها تأثيرات وانعكاسات عميقة على وحدة المجتمع وترقيته وقدرته الفعلية. ولكن السلطة السياسية لا تنفرد بالمسؤولية والاهتمام بالتربية. فالسلطة الوالدية والسلطة الدينية تتعاطيان طبيعياً الاهتمام بالشأن التربوي من دون إذن من السلطة السياسية. غير أن مسؤولية السلطة السياسية في

هذا الميدان أوسع وأشد إلحاحاً من مسؤولية السلطة الوالدية، ومن مسؤولية السلطة الدينية. ولذلك لا بد للسلطة السياسية من أن تتولى تنظيم النشاط التربوي في المجتمع، مع مراعاة المساواة بين أفراد الدولة جميعاً والحقوق النسبية لكل سلطة تربوية غيرها. وليس التشريع التربوي سوى واجهة التشريع للشؤون العامة في المجتمع. فكما ينبغي للسلطة السياسية أن تتولى القيام به من حيث هو شأن عام، كذلك ينبغي لها أن تتولى القيام بالتشريع للزواج ونتائجه من حيث هو شأن عام، وللنشاط الاقتصادي من حيث هو شأن عام، وللجمعيات والأحزاب من حيث هي شأن عام، ولكل نشاط آخر من حيث علاقته بالوجود العام لأفراد الدولة. وفي قيامها بواجبها هذا، تأخذ ما تراه ضرورياً من طروحات السلطة الدينية، كما تأخذ ما تراه ضرورياً من طروحات السلطات الأخرى، توخياً للأمن والنظام والخير العام والازدهار. فليس لأي سلطة في المجتمع أن تقاسم السلطة السياسية حقها في التشريع للشؤون العامة في المجتمع. وإنما لها أن تقول كلمتها علانية، في مجال الرأي العام، وأن تسعى إلى مبتغاها عن طريق التأثير في السلطة السياسية المتركزة بين أيدي الحكام.

٨٩ - إن شكل الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، كما نطرحه في سياق هذا الكتاب، شكل تفاعل، وليس شكل انكفاء وتجاهل متبادل. وفي الحقيقة، لن يصل الإنسان إلى وضع ينعدم فيه تأثير الدين في السياسة وتأثير السياسة في الدين إلا إذا انسحب الدين كلياً من هموم الدنيا وانزوى في أعماق النفوس في شكل الصلاة ورجاء الخلاص الأبدي. وهذا أمر بعيد الوقوع، إن لم يكن مستحيلًا، ما دام كيان الإنسان مسرحاً لجدلية الحياة والموت،

المتناهي واللامتناهي، النسبي والمطلق. ومن هذا المنطلق، لا يعني الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية حصاراً للدين في النطاق الذاتي الخالص أو في المجال الروحاني الصرف. فالدين قوة روحية ثقافية اجتماعية، والسلطة الدينية سلطة روحية ثقافية اجتماعية. ولذلك تكتسب العقيدة الدينية في الدولة المستقلة من الدين موقعاً في الوجود الاجتماعي لأفراد الدولة، يضارع الموقع الذي تحتله العقيدة الإيديولوجية التي هي أيضاً قوة روحية ثقافية اجتماعية. وهذا يعني ان الشكل الاستقلالي لتفاعل السلطة السياسية والسلطة الدينية يحترم حقوق السلطة الدينية بوصفها قوة ثقافية في المجتمع، كما يحترم حقوق القوى الثقافية الأخرى والقوى غير الثقافية الفاعلة في المجتمع والتي تؤثر في السلطة السياسية. وبهذا الاحترام، يتجاوز مشكلة الأكثرية والأقلية بحسب الدين، ويفسح في المجال لتعايش حقيقي بين الأديان والمذاهب الدينية في المجتمع الواحد فالأكثرية بحسب الدين في الدولة المستقلة عن الدين واحدة من الأكثريات التي يمكن أن تنشأ طبيعياً في هذه الدولة، وليست بالضرورة الأكثرية الأقوى تأثيراً في الدولة، كما أنها ليست بالضرورة، كأكثرية عددية، كتلة متماسكة في وجه الأقلية. الدولة الحقة التامة لا تعرف الأكثرية والأقلية إلاّ من خلال الرجوع إلى المجتمع بوصفه مجموعة أفراد متساوين، أحرار وعقلاء، يتحدون فيما يتجاوز اختلافاتهم بإرادة جامعة عليا ويختارون ما يرونه نفعاً وخيراً عاماً لهم في هذه الدنيا. بعبارة أخرى، الأكثرية المعتبرة في الدولة الحقة المستقلة عن الدين هي الأكثرية الديمقراطية التي أسميناها الأغلبية. وهذه الأغلبية حصيلة متغيرة لمناقشات الأفراد والجماعات، الكبيرة والصغيرة، الدينية وغير الدينية، على مسرح الرأي العام في المجتمع. ولأنها

متغيرة، فهي تعبر أحسن تعبير عن تاريخية الوحدة التي يتمتع المجتمع السياسي بها.

والمقصود بالوحدة في المجتمع السياسي القابل لشكل الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية هو طبعاً الوحدة النسبية المنفتحة. وإذا أردنا تقييم هذه الوحدة، فإننا نقول إنها وحدها الوحدة الصحيحة في المجتمعات السياسية، لأنها تحترم جدلية أساسية بين الكائنات البشرية، وهي جدلية التماثل والاختلاف. فالتذرع بالوحدة خارجاً عن هذه الجدلية، بحجة التصدي للتعدد المقضي إلى التصارع، ينطوي على إرادة نفي الاختلاف بين أفراد الدولة، وعلى نزعة سيطرة اختزالية. فالاختلاف متأصل في الكائنات البشرية، بقدر ما التماثل متأصل فيهم. ولعبة المجتمع السياسي والسلطة السياسية تقوم على ضبط العلاقة بينهما بصورة متوازنة على قواعد معينة، حتى لا يمنع الحرص على الوحدة حق الاختلاف، ولا يسد التمسك بالاختلاف مسالك الوحدة. وإنه لمن الأكيد أن وحدة الدين في المجتمع السياسي ترفد سلطة الدولة برصيد روحي أخلاقي يسهّل عليها القيام بواجباتها. ولكن وحدة الدين ليست شرطاً ضرورياً لوحدة المجتمع السياسي، فضلًا عن أنها قد تلعب دوراً سلبياً بالنسبة إلى الاعتراف بالحرية الدينية. وعلى أي حال، ليس من الحكمة السياسية ترجمة الوحدة في المجتمع السياسي بلغة الوحدة العضوية. فالوحدة ظاهرة متعددة المستويات في المجتمع السياسي، وهي دوماً في تحرك وتحوّل. ولذلك ينبغي إدراكها على حقيقتها، من دون أوهام واسقاطات، وينبغي إعادة بنائها باستمرار بحسب نوع الاختلافات والانقسامات، الأفقية والعمودية، الحاصلة بين أفراد الدولة وجماعاتها. الأمر الذي يحتاج إلى خدمات متواصلة من قبل

اختصاصيين في هندسة الأنظمة السياسية بقدر ما يحتاج إلى سلطة سياسية قائدة حكيمة.

٩٠ - إذا كان هذا هو شكل الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية بوجه عام، فإن القارئ لن يستغرب أن يكون تحقيقه صعباً، ومشروطاً بدرجة عالية من التطور في الثقافة الاجتماعية والثقافة السياسية. إن تحقيقه صعب وليس مستحيلًا، لأنه يتطلّب فهماً صحيحاً لظاهرة السلطة في دنيا الإنسان، وانضباطاً ذاتياً عند كل انسان صاحب سلطة، وانتصاراً في كيان الإنسان الاجتماعي لإرادة الوحدة النسبية على إرادة الوحدة المطلقة، وشيوع ثقافة العقل والحرية والمسؤولية في المجتمع إجمالًا، على أساس قبول واع للتمييز الأساسي في وجود الإنسان الاجتماعي بين العام وبين الخاص. وهذه أمور لا بد من جهاد قاس وكفاح عنيد للوصول إليها. والوصول إليها لن يحول دون حصول خلافات بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وإنما يحول دون تحويل هذه الخلافات إلى تناقض وحروب. فثمة قضايا عديدة شائكة ومتعددة، تجد السلطة الدينية نفسها معنية بها، مع السلطة السياسية أو السلطة العلمية أو السلطة الأخلاقية أو غيرها، ولا تمتلك وحدها الكلمة الحاسمة حولها، مثل قضية تحديد النسل وقضية الإجهاض وقضية القتل بدافع الشفقة وقضية التعليم الديني في المدرسة وقضية انصاف الضعفاء والمحرومين أو العجزة في المجتمع أو في الأرض كلها. فإن السلطة الدينية تتناول هذه القضايا من باب مسؤوليتها المعنوية، ولكنها لا تستطيع أن تقصي السلطة السياسية عن تناولها من باب مسؤوليتها في المجتمع ككل. إن تحديد النسل بتشريع خاص وتربية مناسبة في ظروف معينة، مثل

الظروف التي تعيشها مصر أو الهند أو الصين في المرحلة الحاضرة من تاريخها، قد يتحول إلى واجب من الدرجة الأولى على السلطة الحاكمة، مهما يكن رأي السلطة الدينية فيه. وفي حالة كهذه، لا بد للسلطة الحاكمة من الجرأة والإقدام مع ما يلزم من المرونة، لأنه لا يجوز أن تنسف اعتقادات الأفراد الخاصة مصلحة المجتمع العامة التي لا تقوم مصالح هؤلاء الأفراد بدونها. وإذا وجد الحاكم نفسه مضغوطاً بين ما يمليه عليه واجب معالجة المشكلات العامة وبين ما يمليه عليه ضميره أو إيمانه الديني، أو ما يمليه على بعض أفراد شعبه ضميرهم أو إيمانهم الديني، فإنه أما أن يخرج من المشكلة المطروحة بتسوية مرضية، وأما أن يخرج من الحكم.

٩١ - ومن الشروط الضرورية لتحقيق شكل الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية اقتناع الفكر السياسي، ومعه العمل السياسي، ببطلان شكلين آخرين من أشكال التفاعل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. وقد ذكرنا هذين الشكلين في بدايات هذا الفصل تحت اسم شكل الاستبعاد وشكل الإنكار. ولكن لما كان هذان الشكلان يستلزمان توظيفاً خاصاً للايديولوجية في محاربة الدين أو السلطة الدينية، فإننا نؤثر أن نتعرّض لهما من خلال تعرضنا للعلاقات بين السلطة السياسية والايديولوجية.

٩٢ - يختلف التفاعل بين السلطة السياسية والإيديولوجية عن التفاعل بين السلطة السياسية والدين بنسبة اختلاف السلطة في الإيديولوجية عن السلطة في الدين، واختلاف الصفة السياسية للايديولوجية عن الصفة السياسية للدين. ففي الإيديولوجية، لا تتكون السلطة ولا تظهر على غرار ما يجري في الدين، مع أن الايديولوجية تنزع إلى الاشتعال على شاكلة الدين أو إلى التشكل كدين. لقد ميزنا في الفصل السابق أربع مراتب للسلطة في الدين. وليس في الإمكان تمييز أربع مراتب نظيرة تماماً للسلطة في الإيديولوجية. فالفكر الذي تصدر عنه الإيديولوجية ليس بالنسبة إلى معتنقي الإيديولوجية كالله أو كالوحي بالنسبة إلى معتنقي الدين. والمؤسس (أو المؤسسون) للمذهب الإيديولوجي لا يتسامى فوق أتباعه، مهما عظم شأنه، كما يتسامى الرسول (أو الرسل) فوق أتباع الدين أو المذهب الديني. والكتاب الذي يحتوي على التعاليم الثابتة في الإيديولوجية، في حال وجوده، لا يتعالى على الأحداث الاجتماعية التاريخية بقدر ما يتعالى

عليها الكتاب المحتوي على تعاليم الدين. وتنسحب هذه الفوارق على المرجع المسؤول عن الحفاظ على الإيديولوجية وعن تفسيرها وتطبيقها. ففي كثير من الحالات، لا توجد مرجعية ايديولوجية عليا تتمتع بسلطة الضبط والشرح والتفسير كما يوجد في النظام الديني. وعندما توجد مرجعية من هذا النوع، فإنها في الأغلب تكون جزءاً من تنظيم أو نظام سياسي، أي إنها تظهر كسلطة سياسية ايديولوجية وليس كسلطة إيديولوجية خالصة. ولذلك لا يمكن استخدام مفهوم السلطة الإيديولوجية بالسهولة والدقة اللتين تستخدم بهما مفهوم السلطة الدينية. إن بنية السلطة الإيديولوجية أضعف من بنية السلطة الدينية ومن بنية السلطة السياسية، وأميل منهما إلى الاتصاف بالطابع الضمني الانتشاري. ولهذه الاسباب يبدو من الضروري استخدام مفهوم السلطان لفهم ما ينشأ في الإيديولوجية من أمر وطاعة. فالخطاب الأمري الذي تشتمل الإيديولوجية عليه لا يفعل فعله بفضل السلطة التي فيها بقدر ما يفعله بفضل السلطان الذي لها على النفوس. وذلك لأن الإيديولوجية، بما لها من واضعين ومفسرين ومكملين وما فيها من نصوص أساسية وتكميلية، لا تأتيها الطاعة إلا من قوة التفاعل والتأثير، والجذب والإقناع، والدفع، التي تمتلكها كظاهرة عقائدية دنيوية اجتماعية.

٩٣ - ولماذا هذا الضعف في انبناء السلطة في الإيديولوجية؟ الجواب بسيط، وهو أن الإيديولوجية فكر يمتزج فيه الرأي مع الإيمان والمعرفة بكيفية خاصة لا تتيح له أن يتبع منطقاً حصرياً صارماً في تشكيل علاقة السلطة بين أطرافه.

إن المادة الجوهرية في الإيديولوجية هي المشكلات الجماعية

والاجتماعية في وجود الإنسان الاجتماعي، منظوراً إليها من جهة فاعلية جماعة تاريخية معينة. فالإيديولوجية فكر يتناول من وجود الإنسان الدنيوي وجود جماعة تاريخية معينة، حاضراً ومستقبلًا وماضياً، واقعاً وقيمة، تذكرا وتطلعا، وضعا ومصلحة، في ذاتها وفي علاقتها مع جماعات أخرى تتفاعل معها. إنها فكر جماعة تاريخية معينة عن نفسها، لنفسها وللعالم المحيط بها. وقد يتسع هذا الفكر ويتحول في اتساعه إلى نظرة شاملة إلى الإنسان والحياة والكون. ولكنه يظل، مهما اتسع، رؤية تدور على وجود جماعة تاريخية معينة ومصلحتها ومستقبلها وكيفية عملها من أجل تحقيق أهدافها ومقاصدها. وما المفكر الإيديولوجي، أيا كانت منزلته وقيمته من حيث هو مفكر، سوى وسيط بين الجماعة وبين نفسها. مهما سما في أفكاره التفسيرية، وفي أحكامه النقدية، وفي تصوراته الإنشائية، فإنه في النهاية لا يفعل أكثر من تعميق أو تمتين أو تنظيم أو توسيع نظرة الجماعة إلى نفسها وإلى العالم المحيط بها، ورأيها في نفسها وفي العالم المحيط بها. فالفكرة الإيديولوجية فكرة مشتقة من وجود جماعي تاريخي وموظفة في خدمة هذا الوجود الجماعي التاريخي، يحالفها الصواب، كثيراً أو قليلًا، كما يصيبها الخطأ، كثيراً أو قليلًا، ولا تكون وحدها هي الفكرة الممكنة بالنسبة إلى وجود الجماعة وفاعليتها، إلاّ في الإيديولوجية التي يبلغ فيها الإيمان درجة الإيمان الديني المطلق.

إن الإيمان بالنسبة إلى الدين، شرط داخلي حيوي، خلافاً للإيمان بالنسبة إلى العلم. ففي العلم، لا يلعب الإيمان دوراً تحديدياً أو توجيهياً داخلياً، لأنه ليس جزءاً من آلية انتاج المعرفة العلمية. وإنما يلعب دوراً تقييمياً خارجياً، لأن العلم يصح أن يكون موضوعاً

للإيمان، أو لعدم الإيمان. فالإيمان بالعلم، بمعنى الثقة به وبمنفعته وقدرته على التقدم المطرد، مغاير للإيمان في العلم. وإذا كان ثمة معنى للإيمان في العلم، فإنه معنى الافتراض البحثي المرجح على غيره، لا معنى الاقتناع الذاتي بحقيقة معينة. وأما الإيديولوجية، فإن الإيمان جزء لا يتجزأ من الفكر الذي تصدر عنه، أو إنه العنصر المحايث له، المنبث في ثنايا عملياته، من أدناها إلى أعلاها. في الإيديولوجية القومية، يوجد إيمان قومي. وقد أشار ساطع الحصري إلى أهمية هذا الإيمان للكفاح القومي، فقال إنه أهم له من الإيمان بالنصر لجيش يحارب. وفي الإيديولوجية الطبقية، يوجد إيمان طبقي، ولا يمكن فهم الماركسية بدون إيمانها بالطبقة العمالية البروليتارية ورسالتها الخلاصية الإنسانية. وفي الإيديولوجية العرقية، يوجد إيمان عرقي. وهذا ظاهر في الإيديولوجية النازية وأشباهها من مذاهب التمييز العنصري. وهكذا الأمر في كل إيديولوجية، يقوى الإيمان أو يضعف، يظهر في السلوك والخطاب أو يتوارى، ولكنه في جميع الأحوال يظل حاضراً، فاعلاً، متكيفاً مع الأحداث، ما دامت الإيديولوجية قائمة. وحضور الإيمان الإيديولوجي يتطابق اجمالًا مع الإيمان بحاضر الجماعة، أو بمستقبلها انطلاقاً من حاضرها أو ماضيها. فالحاضر المنفتح على المستقبل الأفضل، أو المستقبل الأفضل الطالع من العمل في الحاضر، يلعب في الإيمان الإيديولوجي الدور الذي تلعبه في الإيمان الديني الحياة الدنيا المنفتحة على الحياة الآخرة، أو الآخرة المستحقة بحسب العمل في مزرعة الدنيا. ولكن الإيمان بقيمة وبمستقبل جماعة تاريخية معينة لا يمكن أن يكون يقيناً مطلقاً. ففيه على الدوام مجال للأخذ والرد، للتوكيد والظن، للترجيح والشك، للمراجعة وإعادة التصويب. وهذه

كلها أفعال لا ينحصر حق القيام بها بفرد أو بهيئة من جماعة الإيديولوجية، وإنما هي أفعال شائعة، على تفاوت بين أفراد الجماعة، ويتميز بعضهم في ممارستها بصورة حرة أو في إطار منظم. فالسلطة، أو بالأحرى السلطان المتحول إلى سلطة، في نطاق الفكر الإيديولوجي ظاهرة متوزعة بين المستوى الأوسع الذي هو مستوى الجماعة المخاطبة (الأمة، الطبقة، العرق، الخ...) وبين المستوى الأضيق الذي هو مستوى المرجع المعتبر (الزعيم، الأمين العام، المرشد، الخ...)، مروراً بمستويات وسطى كمستوى الجماعة المناضلة (المنظمة، الجمعية، الخ...). وهذا التوزع، الذي يعكس طبيعة الانقطاعات بين من يشاركون بدرجة أو بأخرى في إنتاج الرؤية الإيديولوجية والانصياع لها، يدل على أن الإيديولوجية تجد في نفسها ما يغنيها عن الاهتمام ببلورة السلطة وتركيزها في حدود مجالها، وتجد في اتصالها بالسياسة ما يحملها على الاقتران بمنطق السلطة أو على التحول صراحة إلى ايديولوجية سلطة.

٩٤ - وهذا الاتصال بين الإيديولوجية والسلطة السياسية أمر طبيعي، أولًا لأن الإيديولوجيّة تحمل في نفسها مضموناً سياسياً أو مضموناً ذا نتائج سياسية، وثانياً لأن السلطة السياسية تجد في الإيديولوجية أداة مميزة، إن لم تجد فيها ما يشبه الدين.

فكل إيديولوجية، بما هي منظومة آراء اجتماعية مرتبطة بوجود ومصلحة جماعة تاريخية معينة، بالمعنى الواسع لكلمة جماعة، تنطوي بالضرورة على موقف من الدولة أو من الدول التي يقع جماعتها ضمن مجالها. فهي أما أن تكون قابلة بما هو قائم كدولة أو كدول تتفاعل معها الجماعة التي تعبر عنها وتدافع عن مصالحها، وأما

أن تكون رافضة، وبالتالي داعية إلى إنشاء دولة جديدة. إن المضمون السياسي في الإيديولوجية التوحيدية، كالمضمون السياسي في الإيديولوجية الانفصالية، يتناول في الدرجة الأولى قضية مجتمع سياسي جديد ينشأ انطلاقاً من وضع دولي قائم ويعلن ولادة سلطة دولة جديدة. وبعد قضية الدولة، وسلطة الدولة، تأتي طبعاً قضية النظام السياسي، أي قضية سلطة الحكام وما يتعلّق بها من زعامة ومكاسب وتمثيل وخدمات. وعلى هذا النحو، يبرز المضمون السياسي في الإيديولوجية على مراتب عدة وبدرجات متباينة من البلورة والوضوح. فقد يقع التشديد على النظام السياسي، وبهذا المعنى تسمى الإيديولوجية ايديولوجية سياسية بمعنى ضيق، كالايديولوجية الملكية أو الإيديولوجية الليبرالية البرلمانية أو الإيديولوجية الديكتاتورية الحزبية. وقد يقع التركيز على الدولة نفسها باعتبار أساسها المجتمعي وباعتبار صفاتها الجوهرية، كما أنه قد يقع على نواح معينة من السياسة العملية، كما في ايديولوجية التنمية. ومهما يكن من أمر، فالمهم في هذا كله هو أن تصور السلطة السياسية بحسب الإيديولوجية هو المحور الرئيسي الذي يتعلّق به تفاعل الإيديولوجية مع السلطة السياسية. أمّا التصورات الأخرى، فإن دورها في تفاعل السلطة السياسية والإيديولوجية قد يكون أساسياً، مثل تصور العدو أو تصور المرحلة التاريخية، وقد يكون غير أساسي، مثل تصور الرموز والمظاهر الشكلية للاحتفالات الرسمية.

٩٥ - نستنتج من هذا التحليل أن التفاعل بين السلطة السياسية والإيديولوجية لا ينتظم ضمن أشكال محددة كما ينتظم التفاعل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. ولذلك يحسن النظر فيه، تحليلًا

ونقداً، بالتركيز على الطرف الأول فيه وكيفية تعامله مع الطرف الثاني، وتحديداً كيفية استخدامه له. فالسلطة السياسية هي التي تقود العلاقة بينها وبين الإيديولوجية، وان بدا في الخطاب الإيديولوجي أنها تخضع للإيديولوجية. وفي الواقع، إذا خضعت السلطة السياسية للإيديولوجية، فإنها تخضع للإرادة الجماعية التي تعبر الإيديولوجية عنها. فكما أن المفكر الإيديولوجي وسيط بين الجماعة وبين نفسها، على صعيد الوعي والرؤية، كذلك تلعب الإيديولوجية دور الوسيط بين الجماعة والسلطة السياسية. وقد يتعاظم دورها كوسيط فتبدو كأنها هي التي تقود اللعبة كلها. وما يهم الفلسفة من هذه اللعبة هو بقاؤها ضمن حدودها المرسومة في طبيعة الإنسان الاجتماعي. فليس للفلسفة أن تؤيد أو أن تعارض نشوء هذه أو تلك من الإيديولوجيات وتطلعها إلى أن تصبح إيديولوجية سلطة، تعبيراً عن وجود هذه أو تلك من الجماعات التاريخية المعينة، كما أنه ليس لها أن تؤيد أو أن تعارض نشوء هذه أو تلك من الدول تعبيراً عن هذه أو تلك من التكوينات المجتمعية التاريخية المتعينة. وإنما حقها أن تبين الحدود التي بتجاوزها تتحول السلطة إلى تسلط وسيطرة، والإيديولوجية إلى أداة لتبرير التسلط والسيطرة، وأن تحارب كل سلطة حاكمة وكل إيديولوجية لا تحترم حقوق الإنسان بما هو إنسان. ومن أجل مزيد من الوضوح، نحاول في الفقرات الآتية تبيين حدود التعامل بين سلطة الدولة والإيديولوجية، ثم بين سلطة الحاكم والإيديولوجية.

٩٦ - إن أقصر الطرق لتبيين ما يصحّ وما لا يصحّ في تعامل الدولة مع الإيديولوجية هي التي تنطلق من التحليل النقدي لمفهوم الدولة الإيديولوجية. ونعني بالدولة الإيديولوجية الدولة التي تعتبر أن

الرابطة الإيديولوجية هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع السياسي برمته، أي كمجتمع سياسي مستقل ومنظومة مؤسسات وأجهزة ترعى شؤون هذا المجتمع. ففي الدولة الإيديولوجية، تتحول الرابطة الإيديولوجية إلى رابطة انتماء أساسي يعم أفراد المجتمع ويطبع تصرفاتهم، كما تفعل الرابطة الدينية في الدولة الدينية. كانت دولة الاتحاد السوفياتي تعتبر الإيديولوجية الشيوعية في تأويلها اللينيني أساساً لقيامها كدولة ومصدراً لمنظومة المؤسسات والأجهزة التي ترعى شؤونها كدولة اتحادية، وتتعامل مع الانتماءات التاريخية لشعوبها باعتبارها انتماءات من الدرجة الثانية أو الثالثة، كما تعتبر دولة إيران الإسلامية الدين الإسلامي، في تأويله المطبوع بطابع الخميني، أساساً لوجودها ومؤسساتها العامة ودورها في العالم، وكما تعتبر دولة اسرائيل الدين اليهودي، بحسب التأويل الصهيوني له، أساساً لقيامها على أرض فلسطين عام ١٩٤٨. وعلى العموم، تتشابه الدولة الإيديولوجية والدولة الدينية بقدر ما تتقدمان في تحقيق الدولة التوتاليتارية، ولكنهما تختلفان انطلاقاً من نقطة مركزية، وهي ان الدولة الدينية لا تحيل إلى انتماء اجتماعي غير الانتماء الديني إلاّ بالعرض، بينما الدولة الإيديولوجية لا تحيل إلى الإنتماء الإيديولوجي إلا لأنه تعبير عن انتماء اجتماعي موضوعي، حقيقي أو مظنون. ومن هنا، الالتباس الذي يحيط بمفهوم الأساس في بنيتها وفي خطابها.

والحقيقة هي أن الإيديولوجية لا تخلق الانتماء الاجتماعي الذي تقوم عليه الدولة، وإنما ترفعه في الوعي الاجتماعي السياسي إلى مستوى المبدأ والقيمة. الإيديولوجية القومية اللغوية لا تخلق اللغة، ولكنها تجعل منها مبدأ الوجود القومي والمعيار الناظم لشؤونه العامة. والإيديولوجية الشعبوية لا تخلق الشعب العامل، ولكنها

تجعل منه، كما تتصوره، المبدأ الذي يحكم منطق التفكير والنضال في المجتمع السياسي. والإيديولوجية العرقية لا تخلق العرق، ولكنها تجعل منه، كما تحدده، منطلقاً ومحوراً لتنظيم المجتمع وإقامة الدولة وسلطتها. والإيديولوجية الإقليمية لا تخلق الإقليم، ولكنها تجعل منه، كما ترسمه، مرتكزاً أصلياً يرتبط به جميع أفراد المجتمع ويبنون حياتهم العامة عليه. والإيديولوجية القبلية لا تخلق القبيلة، كما لا تخلق القارة الفكرة الإيديولوجية القارية، وإنما تجعل منها المنطلق والغاية للعمل الاجتماعي السياسي بالدولة وفي الدولة. ومعنى هذا كله أن الدولة الإيديولوجية لا تتأسّس فعلًا على الإيديولوجية، ولكنها تتأسس على واقع اجتماعي محدد بواسطة منظار ايديولوجي أو مرآة ايديولوجية. فالإيديولوجية ليست أساساً للدولة كدولة، وإنما هي أداة تفضيل وتبرير، وتنشيط وتفعيل، لأساس موجود في الواقع الاجتماعي نوعاً من الوجود، على حساب غيره من الأسس الموجودة مثله نوعاً من الوجود. وعندما تطرحها السلطة السياسية أساساً للدولة، وتنطلق منها لتفسير ماضي الدولة وحاضرها، ولوضع برامج عمل للمستقبل، فإنها تقوم بعملية تحويل بقصد الوصول إلى أمرين: إعطاء الانتماء الأساسي المقرر في الإيديولوجية السيادة المطلقة، واضفاء صفة الثبات أو النهائية عليه، تماشياً مع نزعتها، الصريحة أو الضمنية، إلى نفي نقيضها، وإلى المحافظة على نفسها وإلى الإستمرار من دون نهاية.

وعند هذا الحد بالذات يتبدى الظلم الملازم للدولة الإيديولوجية. فالإنتماء في دنيا الإنسان الاجتماعي متعدد وليس واحداً. فلا بد من ترتيب أنواعه أو مستوياته المتعددة ترتيباً ما حتى يظهر الانتماء الأساسي الشامل الذي ترتكز عليه الدولة. وهذا

الترتيب موضوع رأي وموقف. فقد يعتبر بعضهم في المرتبة العليا أو الأساسية الانتماء الذي يبدو لبعضهم الآخر في المرتبة الثانية أو دونها. وقد يذهب بعضهم إلى اعتبار ما هو انتماء أصلي في نظر غيرهم انتماء فرعياً في نظرهم. وقد يختلف الجيل الحاضر في المجتمع عن الجيل السابق في الترتيب الذي اعتمده لحل مشكلة تعدد الانتماءات له. فبأي حق تستطيع الدولة أن تفرض على جميع أفرادها تصوراً واحداً ونهائياً حول جدلية الانتماءات التي تعنيهم؟ لا ريب في أن الدولة تحتاج لكي تنهض كدولة إلى انتماء أساسي شامل لأفرادها، أو بعبارة أدق، إلى منظومة انتماءات تنضبط تبايناتها وتناقضاتها ضمن انتماء أساسي شامل. وكلما كان الانتماء الأساسي الشامل لأفراد الدولة واضحاً ومتميزاً وراسخاً، كانت وحدة الدولة واضحة وراسخة. ولكن هل تستطيع الإيديولوجية كايديولوجية أن تستوعب جدلية الانتماءات الاجتماعية استيعاباً كاملًا ومقنعاً لجميع أفراد المجتمع، على اختلاف طبقاتهم وفئاتهم، وأن تحل مشكلاتها بصورة نهائية؟ إنّ تدخل الإيديولوجية في جدلية الانتماءات الاجتماعية المتصلة بالدولة أمر مشروع بحسب وظيفة الإيديولوجية. ولكن ينبغي له أن يظل في حدود ما يسمح به عالم الرأي الذي تنتمي الإيديولوجية إليه حتى يبقى ميدان تلك الجدلية على حالته الطبيعية، أي ميداناً مفتوحاً للتعدد والتغيّر. فالانتماءات الاجتماعية التي تصلح لتأسيس الدول لا تفرض نفسها على الناس بصورة قاطعة ونهائية. ولذا يبقى من حق كل فرد في الدولة، وهو على ولاء صادق لها، أن يبدي رأيه في الانتماء الأساسي الشامل الذي تقوم عليه، ولو خالف الرأي السائد فيها.

٩٧ - لنتوقف قليلًا عند تجربة الاتحاد السوفياتي التي هي من أكثر التجارب تمثيلًا على الدولة الإيديولوجية. إن الرابطة الأساسية التي كانت تجمع جمهوريات الاتحاد السوفياتي في دولة واحدة هي، فيما وراء شكليات التعاهد، الإيديولوجية الاشتراكية السوفياتية المطروحة كمرحلة على طريق بناء المجتمع الشيوعي. والانتماء الأساسي الشامل الذي تحيل هذه الايديولوجية إليه هو الانتماء الطبقي الشعبي المحدد، بحسب لينين، بأنه تحالف العمال والفلاحين. ففي كل جمهورية من جمهوريات الاتحاد السوفياتي، جرى ترتيب الأوضاع بحيث يتراجع الانتماء القومي، والانتماءات الأخرى التي تصاحبه، وراء الانتماء الطبقي الشعبي والإيديولوجية الاشتراكية السوفياتية التي تعطي النظرية الصحيحة الكاملة لهذا الانتماء في المرحلة الراهنة من تاريخ الصراع الطبقي في روسيا وفي البلدان المتحدة معها. بعبارة أخرى، كانت دولة الاتحاد السوفياتي، أو بالأحرى القيادة السياسية القابضة على زمام أمور الاتحاد السوفياتي، تزعم أنها وجدت الطريق لحل مشكلة الصراع الطبقي، الذي هو في نظرها جوهر الصراعات الاجتماعية، ووجدت بالفعل نفسه السبيل لمعالجة مشكلات الانتماء والهوية والمجتمع الشامل، عند شعوب الاتحاد السوفياتي في الإيديولوجية الشيوعية المتشكلة مرحلياً في الإيديولوجية الاشتراكية السوفياتية. فجعلت من هذه الإيديولوجية أساساً يقوم المجتمع السياسي عليه، ومعياراً لضبط وتوجيه جدلية الانتماء الاجتماعي في علاقتها بالسلطة السياسية. ولكن الواقع الذي لم تعلنه هذه الإيديولوجية، بل على العكس حاولت طمسه وحجبه، هو واقع العلاقات بين تحالف العمال والفلاحين وبين سائر الطبقات والفئات، بما فيها الطبقة أو الفئة

الحاكمة، في كل جمهورية من جمهوريات الاتحاد السوفياتي، وواقع العلاقات بين جمهورية روسيا وبين سائر الجمهوريات في الاتحاد السوفياتي، من حيث هو عبارة عن امبراطورية روسية جديدة. ففي كل جمهورية من جمهوريات الاتحاد السوفياتي، كانت الهوية القومية، رغم المساعي إلى استيعابها من وجهة الطبقة العاملة، بمعناها العريض، هي التي تستوعب الانتماءات الجماعية، الطبقية وغير الطبقية، الناشئة في إطارها، وكانت سلطة الدولة تعصى على التماهي الذي كانت تريد الإيديولوجية الاشتراكية السوفياتية فرضه بينها وبين سلطة جماعة من الجماعات القائمة في الدولة، ولو حملت اسم تحالف العمال والفلاحين. إذا كان نجاح الطبقة البورجوازية عائداً، جزئياً، إلى كونها استطاعت أن توهم المجتمع السياسي بتطابق مصالحه مع مصالحها، فما ينتظر الطبقة العاملة، المتناقضة مع الطبقة البورجوازية، هو أن تتمكن من إيهام المجتمع السياسي بتطابق مصالحه مع مصالحها. وفي الحالتين، لا يمكن أن يرتد الانتماء إلى المجتمع الى انتماء إلى إحدى طبقاته. البورجوازي الفرنسي بورجوازي وفرنسي، لا ترتد فرنسيته إلى بورجوازيته، ولا تعبر بورجوازيته عن كل ما في الهوية الفرنسية من سمات ومضامين ومعان. وكذلك الفلاح الروسي، فهو فلاح وروسي. لا ترتد روسيته إلى وضعه فلاحاً، ولا يعبر وضعه الطبقي عن كل ما في الهوية الروسية من سمات ومضامين ومعان. والأمر نفسه بالنسبة إلى الأرمني وسواه من سكان الاتحاد السوفياتي.

وقد جاء تفكك الاتحاد السوفياتي، بعد فشل العملية التي قادها غورباتشوف تحت اسم البيريسترويكا، تأكيداً لما كان متوقعاً لدى بعض المحللين السياسيين، حيث ظهر أن العامل الحاسم في تطور

أوضاع الاتحاد السوفياتي، تحت ضغط العوامل الخارجية والكارثة الاقتصادية الداخلية، كان سياسة جمهورية روسيا بالنسبة إلى سائر جمهوريات الاتحاد. إن مركزية جمهورية روسيا ووزنها المتفوق جدا بالنسبة إلى سائر الجمهوريات السوفياتية جعلا من الانتماء إلى الاتحاد السوفياتي قضية مركبة، مغطاة ومبررة بواسطة الاعتبارات الإيديولوجية، ومتصلة أشد الاتصال بلعبة المصالح الاقتصادية والحسابات الإستراتيجية. وتطور الأوضاع في المرحلة الراهنة يدل على أن دولة الاتحاد الروسي تسعى إلى الحفاظ على سيطرة غير مباشرة على جيرانها من الاتحاد السوفياتي السابق، من دون أداة إيديولوجية ضاغطة، وإلى إعادة تحديد علاقاتها مع الدول الغربية الرأسمالية على أسس جديدة من التعاون والتبادل.

٩٨ - ومن الأمور التي تسمح تجربة الاتحاد السوفياتي بإدراكها بسهولة ما يمكن تسميته بالقهر الاعتقادي في الدولة الإيديولوجية. فالطابع التوتاليتاري للإيديولوجية الشيوعية في صيغتها السوفياتية لم يؤد، بربط الدولة بالانتماء الأساسي الذي تقرره، إلى واحدية إيديولوجية في المجتمع وحسب، بل أدى أيضاً إلى نفي الاعتقاد الديني من حياة الإنسان، العامة والخاصة. إن السيادة العامة التي كانت تتمتع بها الإيديولوجية الشيوعية في دولة الاتحاد السوفياتي لم يكن يضيرها أن يصاحبها شيء من التسامح تجاه بعض الإيديولوجيات السابقة للشيوعية، كالإيديولوجية القومية، شريطة أن يمكن ضبطها وتوجيهها بحسب الاتجاه المرسوم، ولكنها لم تكن تقبل، مبدئياً، أي قدر من التسامح تجاه ما تعتبره نقيضاً لها، كالإيديولوجية البورجوازية الرأسمالية، أو الدين. وفي هذه النقطة، تصرفت الدولة السوفياتية

كما تتصرف الدولة الدينية تجاه العقائد التي تعتبرها نقيضا لها. فوراء الاحترام اللفظي لحرية الإنسان في الاعتقاد، ساد موقف راديكالي ضد الدين والممارسة الدينية، تحقيقاً لمبدأ السعي إلى القضاء على الاغتراب الإنساني الذي يشكل الاغتراب الديني أحد أهم مستوياته. وهذا الموقف السلبي الراديكالي من الدين لدولة الاتحاد السوفياتي تجسيد عيني لما أسميناه في الفصل السابق شكل الإنكار في تفاعل السلطة السياسية والسلطة الدينية.

لقد تحقق هذا الشكل بصورة قاسية جداً، في عهد ستالين. ولكن يبدو في سياق ما جرى تحت شعار البيريسترويكا أن التطور المرتبك يتجه، بالتخلي عن هذا الشكل، لا نحو الشكل القريب منه، أي شكل الاستبعاد، بل نحو الشكل المناقض للاستبعاد، أي شكل التحالف. فالجدلية الثورية التي حاولت نقض النموذج البيزنطي - القيصري لعلاقة الدولة والدين بإقامة النموذج الشيوعي السوفياتي لم تنجح في تغيير البنى العميقة لتدين المجتمع الروسي والمجتمعات الأخرى للاتحاد السوفياتي. فهل تكون البيريسترويكا وما تبعها من تغيرات راديكالية مرحلة انتقال من دولة توتاليتارية إلحادية نحو دولة أو دول تستعيد، بصورة أو بأخرى، النموذج البيزنطي القيصري لعلاقة الدولة والدين؟

قلنا سابقاً إن الدولة الإيديولوجية والدولة الدينية تتشابهان بقدر ما تتقدمان في تحقيق الدولة التوتاليتارية. وفي الواقع، ليس التشابه ههنا سببا للتقارب، بل هو سبب للترافض والتلاغي. فالدولة الإيديولوجية التوتاليتارية لا يمكنها أن تقبل بأي دور للدين والسلطة الدينية في الحياة الاجتماعية والسياسية، لأنها تميل، كالدولة الدينية التوتاليتارية، إلى التوحيد الشامل. ولما كان التوحيد الإيديولوجي

التوتاليتاري دنيوياً محضاً، وبخاصة إذا كان قائماً على ميتافيزيقا مادية، بات من المنطقي أن يتعارض كليا مع التوحيد الشامل المرتكز على الإيمان بالله وسلطته وسلطة رسوله وكلمته. الدول التوتاليتارية، بما تعتقده حول المطلق وما تؤكده من مطلق يحكم الإنسان والعالم ووجودها الخاص، تتلاغى جبرا. وفي جدلية التناقض بين هذه الدول، لا بد من أن يأخذ الدين سمات معينة من الإيديولوجية السياسية، كما أنه لا بد للإيديولوجية من أن تأخذ سمات معينة من الدين الغيبي. وهذا التبادل يظهر جلياً في تصرف السلطة السياسية المتماهية مع التوتاليتارية الدينية أو مع التوتاليتارية الإيديولوجية. ومن هذا المنطلق، يذهب بعض الباحثين إلى تسمية الأنظمة التوتاليتارية المعاصرة، كالنظام السوفياتي الستاليني والنظام النازي الهتلري، بالأديان السياسية. ولكن هذه التسمية، المرتكزة على اشتمال النظام التوتاليتاري الإيديولوجي على قانون إيمان وعلى طقوس وعلى مشاركة وجدانية، على غرار ما هو موجود في النظام الديني، يجب ألا تنسينا الفوارق الجوهرية بين مضمون النظرة الدينية إلى الإنسان والعالم، وبين مضمون النظرة الإيديولوجية إلى الإنسان والعالم. إن الدين السياسي بالمعنى الدقيق هو الدين الذي يقتضي الدولة، أو الذي يتحوّل إلى دولة من داخل منطقه الخاص. والدولة الإيديولوجية التوتاليتارية تقضي، بشكل أو بآخر، إلى عبادة الدولة وصاحب الزعامة العليا فيها. ولكن ذلك لا يبرر الخلط بين الدين السياسي والإلحاد السياسي. العبادة في الدين السياسي تخترق الدولة، مهما كانت، وتتجه نحو أفق يتجاوز أفق الإنسان حقاً أو وهماً. أمّا العبادة في النظام الإلحادي السياسي، فإنها لا تتجاوز افق الإنسان، وتنقلب من تأليه أو تمجيد الإنسان أو جماعة مختارة من بني الإنسان، إلى

عملية تأليه أو تمجيد انسان واستعباد منظم للمحكومين، لا هوادة فيه ولا رحمة. وهذا لا يعني أن وطأة الدولة الدينية أخف من وطأة الدولة الإيديولوجية. فالإعدامات بالجملة التي قامت بها الدولة الإسلامية في إيران بعد انتصار ثورة الخميني، بحجة محاربة الفساد والمفسدين في الأرض، تعادل التنكيلات التي قامت بها الدولة السوفياتية، في عهد ستالين، بحجة محاربة أعداء الاشتراكية. إن القهر الاعتقادي واحد في الدولة الدينية وفي الدولة الإيديولوجية. غير أنه واحد في نوعين من الدولة العقائدية، وقسوته تتبع درجة التوتاليتارية في هذه الدولة.

٩٩ - ولمّا كان الأمر كذلك، فإن نقد الدولة الدينية يسري على الدولة الإيديولوجية، مع اعتبار خصوصياتها المتعلّقة بطبيعة الإيديولوجية كرأي، وبطبيعة الانتماء الذي تقوم عليه كمعطى موضوعي، ولكنه نسبي. فمن الناحية المبدئية، لا يمكن تبرير الدولة الإيديولوجية، لأن الدولة في ذاتها ليست جماعة مؤمنين. وسلطة الدولة ليست سلطة إيمانية، ولأن الانتماء إلى المجتمع المتخذ شكل دولة ظاهرة اجتماعية تاريخية، لا تتصف بأي قدسية، ولا تتمتع بأي قطعية، ولا تحتمي بأي نهائية. فلو فرضنا أننا أمام دولة يسود أفرادها انتماء أساسي راسخ، وتتفاعل مع هوية مجتمعية قوية، فما المانع من أن يتطلع أفرادها إلى انتماء أوسع، وإلى هوية أشمل، بحيث تكون دولتهم جزءاً من كل له وزن أكبر على المسرح العالمي؟ ولو فرضنا أننا أمام دولة تعاني بحدة مشكلات التعدد على صعيد الإنتماء والهوية لأفرادها، فما المانع من أن يدعو بعض أفرادها إلى إعادة النظر في وحدتها، أو على الأقل في شكل وحدتها؟ ليست الدولة العينية شيئاً

مقدّساً، لا يمس، ولا شيئاً أبدياً، لا يزول. وليس التفكير في تغييرها خيانة. فالفرد له الحق، وهو مطيع لقوانين الدولة، في أن يبدي رأيه فيها كدولة. وليس للدولة أن تسن قانوناً يحرمه من هذا الحق. إذ إنه حق طبيعي له، ولا يجوز التذرع بالمحافظة على الدولة لإنكاره. فالمحافظة على الدولة تتم بواسطة تقوية الإرادة الجامعة، ولا تتم بواسطة منع حرية التفكير في أساسها.

١٠٠ - لا يجوز، إذن، من وجهة الحق السياسي، ربط الدولة كدولة بإيديولوجية معينة، وتوقيف العضوية الفاعلة فيها على قبول إيمان إيديولوجي معين. إن الدولة الإيديولوجية، من هذا المنظار، أقرب إلى ظاهرة السيطرة والصراع العنيف من أجل الحكم منها إلى ظاهرة السلطة والتنافس السلمي في سبيل الحكم. وفي المعنى نفسه، يمكن القول إن إيديولوجية الدولة تعبير عن نزعة سيطرة في الإيديولوجية على المجتمع بواسطة سلطة الدولة. فالسيطرة ليست محصورة في الجانب السياسي من العلاقات الاجتماعية. ودور الإيديولوجية لا ينحصر في عملية تقديم التبرير الكافي للسيطرة التي يمارسها أو يرغب فيها اللاعب السياسي. بل قد يكون تعبيراً عن طموح سيطرة في المقوم الثقافي الإيديولوجي على المقوم السياسي، ومن خلاله على المجتمع بكامله.

وفي المقابل، لا شيء يمنع من ارتباط سلطة الحاكم بإيديولوجية معينة وتوقيف المشاركة فيها على تبني نظرة إيديولوجية معينة. فالمنطق الذي يحكم تعامل سلطة الحاكم مع الإيديولوجية مباين لمنطق تعامل سلطة الدولة معها، تبعاً لتمايز سلطة الحاكم عن سلطة الدولة، ولواقع تعددية الأراء في الشؤون العامة وضرورة التزام

الحاكم برأي من هذه الآراء. فالنشاط الذي يختص الحاكم به قوامه أعمال اجتماعية معينة تنطلق من قرارات محددة، ولكنه في الوقت عينه آراء تسبق هذه القرارات، أو تأتي مصاحبة لها أو بعدها، حاملة التبرير المناسب لها. وإنه لمن المعروف أن المشكلات التي يتناولها نشاط الحاكم السياسي تتوزع في ثلاثة أصناف، إذ يمكن أن تكون مشكلات قرار أو مشكلات رأي أو مشكلات علاقة بين رأي وقرار.
ومن البديهي أن التزام الحاكم برأي معين في الشؤون العامة التي يديرها لا يعني بالضرورة التزامه بإيديولوجية معينة. فالإيديولوجية منظومة آراء تختصر رؤية جماعية للشؤون العامة، وليست مجموعة آراء منفصلة بعضها عن بعضها الآخر. ولذلك عندما يلجأ الحاكم لتبرير أعماله إلى إيديولوجية معينة، فإنه يرتفع في تعامله مع عالم الرأي من مستوى التبعثر والاستنساب الانتهازي إلى مستوى التواصل والانتظام، ومن مستوى التفكير الفردي إلى مستوى التفكير الجماعي.
ومن هذه الناحية، يتجاوز ارتباط الحاكم بإيديولوجية معينة مشكلة طالما شغلت مفكري السياسة، وبخاصة نقاد الاستبداد، وأعني بها مشكلة المشورة في الحكم. فالإيديولوجية منفتحة، بقدر ما يشارك فيها أفراد الشعب أو أفراد جماعة من الشعب، لاشتراك آراء متعددة في الشؤون العامة، من وجهة نظر جماعة معينة أو من مواقع معينة في النظام الاجتماعي. فهي تحمل في ثناياها صيغة خاصة للتشاور في الشؤون الاجتماعية السياسية، صيغة لا تغني عن المشورة بالمعنى الضيق ولكنها تستوعبها في إطار واسع من البحث عن الرأي السديد، يمكن أن يمتد حتى يشمل أفراد الشعب جميعهم.

وقد يبدو أن ثمة إشكالاً في القول بجواز ارتباط سلطة الحاكم بإيديولوجية معينة وبعدم جواز ارتباط الدولة كدولة بإيديولوجية معينة.

فمن أجل تبديد هذا الإشكال، ينبغي الانتباه إلى أن سلطة الحاكم لا تتطابق مع سلطة الدولة تطابقاً كاملًا، وإن كانت ناشئة منها بالتفويض. ففضلًا عن أن التفويض ليس مطلقاً ولا كلياً، يختلف الحاكم عن الدولة بأنه هيئة من الدولة، مكلفة بالاهتمام بشؤون الدولة، وهي غير مجردة عن الاهتمام بشؤونها الخاصة وبشؤون الطبقة أو الفئة التي تنتمي إليها، بينما الدولة هي الكل الذي يتطابق بالنسبة له الشأن العام والشأن الخاص. وإذا ارتبطت العضوية الفاعلة في الدولة بإيديولوجية رسمية واحدة معينة، فإن ذلك يعني حرمان أعضاء الدولة، وهم يفكرون في الشأن العام، من حرية التفكير الإيديولوجي وبالتالي من إمكانية الاختلاف والمعارضة، وهي حق من حقوقهم الطبيعية. ولكن إذا ارتبطت العضوية في الهيئة الحاكمة بإيديولوجية معينة، فإن ذلك لا يعني حرمان من لا يشاركون فيها من حقهم في التفكير المخالف والمعارضة الفعلية. فكما يحق للهيئة الحاكمة في الدولة أن تكون لها إيديولوجيتها المعبرة عن نظرتها إلى مصالح الدولة وإلى مصالحها الخاصة، يحق للهيئات غير الحاكمة في الدولة أن تكون لها إيديولوجيتها الخاصة. إن مفعول إيديولوجية الحاكم غير مفعول ايديولوجية الدولة. فهذه تقصي بالزاميتها عن الدولة، بينما تلك تقصي فقط عن الحكم. والوصول إلى الحكم ممكن عن طريق نظام تفويض سلطة الدولة. فقد يكون المعارض اليوم في الحكم غداً، وينتقل بايديولوجيته من موقع المعارضة إلى موقع السلطة. وهكذا دواليك. التنافس مفتوح بين الأفراد والجماعات في المجتمع السياسي الصحيح للحصول على تفويض من هذا المجتمع للاهتمام بشؤونه العامة. فلا يحق لأحد تجميده أو إقفاله. ويلزم عن ذلك أنه لا يحق للحاكم تحويل إيديولوجيته إلى إيديولوجية الدولة،

أي للمجتمع السياسي بكامل أعضائه، وأن استعمال أجهزة الدولة لخدمة أهداف إيديولوجية الحاكم والدعاية لها لا يجوز أن يكون احتكاراً. وفي ضوء هذا التوضيح، نستطيع التوسع في فحص كيفية استخدام السلطة السياسية كسلطة حاكمية للإيديولوجية بوجه عام. وذلك من خلال بعض المشكلات الملازمة للسلطة السياسية كسلطة حاكمية وبعض الأمثلة التاريخية.

١٠١ - وفي طليعة هذه المشكلات مشكلة الشرعية. فكيف تعالج الإيديولوجية هذه المشكلة وكيف يستخدم الحاكم المعالجة الإيديولوجية لمشكلة الشرعية؟ وما هي حدوده في ذلك؟

تعالج الإيديولوجية مشكلة الشرعية السياسية انطلاقاً من الجماعة التاريخية، أو من الكتلة الاجتماعية المتألفة من جماعات عدة معينة، التي تعتبرها مداراً ومرجعاً عاماً لها.

ولما كانت المطابقة هي المفهوم اللازم لتجديد الشرعية السياسية من حيث إنها تحيل إلى غير فعل السلطة نفسها، فإن الإيديولوجية تجعل المطابقة المطلوبة مطابقة لإرادة الجماعة المعتمدة مرجعاً، أي تعبيراً عن حاجاتها ومصالحها وحقوقها وتطلعاتها، كما تفهمها وتفسرها. فالمسألة. إذن، أبعد من المستوى الدستوري والمطابقة مع نصوص الدستور. المسألة هي أولًا شرعية الدولة، وثانياً شرعية نظام الحكم والحكام بالنسبة إلى وجود الجماعة المرجع وإرادتها. فقد يكون الدستور نفسه، بالنسبة إلى هذا المعيار، غير مطابق، وبالتالي غير شرعي. إن الإيديولوجية الشيوعية السوفياتية تحدد الشرعية السياسية بالنسبة إلى تحالف العمال والفلاحين في المجتمع الروسي والمجتمعات التابعة له. فالدولة الصحيحة هي دولة

العمال والفلاحين، والحاكم الصحيح هو الحاكم الملتزم قضايا العمال والفلاحين والساعي إلى معالجة مشكلاتهم حتى تزول جميع أشكال الاستغلال من المجتمع. إن رضا التحالف العريض للعمال والفلاحين هو إذن في الإيديولوجية الشيوعية السوفياتية، من الناحية المبدئية، معيار الشرعية السياسية. وفي الإيديولوجية البعثية العربية الاشتراكية، المتكونة في المجتمع السوري في الأربعينيات، يتم تحديد الشرعية السياسية بالنسبة إلى الأمة العربية. فالدولة الصحيحة هي دولة الامة العربية، والحاكم الصحيح هو الحاكم الذي يلتزم قضايا الأمة العربية وحاجتها إلى تحقيق الوحدة والحرية والإشتراكية. وعليه، فإن رضا الأمة العربية، أو بالأحرى جماهير الأمة العربية، قومياً أو قطرياً، هو المعيار المقرر، في الإيديولوجية البعثية العربية الاشتراكيّة للشرعيّة السياسيّة. وإذا نظرنا إلى الإيديولوجية الاشتراكيّة الفرنسيّة، فإننا نجد أنها، على قاعدة احترام إرادة الأمة الفرنسية والشعب الفرنسي المتعلق بالديمقراطيّة، تميل إلى اعتبار رضا الفئات العمالية، بالمعنى الذي يفرضه المجتمع الصناعي المتقدم، معياراً لشرعية القابض دستورياً على زمام السلطة. وهكذا، من خلال هذه الأمثلة الثلاثة، يتبين النهج العام الذي تنهجه الإيديولوجية في معالجة مشكلة الشرعية السياسية. إنه نهج يرمي إلى ما هو وراء الشكليات والأعراف الدستورية ليربط الشرعية الحقيقية بطرف من الأطراف المتصارعة في المجتمع السياسي على نظام الحكم وعلى الحكم. وعندما يستخدم الحاكم هذا النهج لتبرير حكمه، فإنه يسعى إلى تأمين قاعدة متلاحمة معه من الشعب للبقاء في السلطة أطول مدة ممكنة. ومن أجل هذا الهدف، يحرك الخطاب الإيديولوجي في اتجاهين: اتجاه نقد، ضد الخصوم والأعداء، واتجاه دعاية للجماعة المتمثلة

في الحكم به. وفي الاتجاهين، لا يخشى أن يمارس لعبة الكشف والطمس، كشف عيوب الخصوم واخطائهم وتقصيرهم وفشلهم ومزايا أعماله وخططه ومقاصده ونجاحاته، وطمس عيوبه ونواحي فشله ومزايا خصومه وإنجازاتهم. وإذا احتاج إلى أكثر من ذلك لدعم عملية التبرير والإقناع، فإنه قد يلجأ إلى افتعال وضعيات وتحركات ومبادرات لإثبات شعبيته العالية، أو إلى تشريعات معينة لمنع خصومه من رفع صوتهم أو تقوية مواقعهم. إلاّ أن هذا النحو في فهم الشرعية السياسية وتثبيتها يحمل في طياته خطرين على سلطة الحاكم. الخطر الأول يتمثل في تقديم مصالح الحاكم على مصالح الجماعة التي يزعم خدمتها، والخطر الثاني يتمثل في التوهم بأن رضا الجماعة التي يعمل من أجلها يغني عن رضا المجتمع الذي يحكمه. فالحاكم الواصل إلى السلطة حاملًا تعاليم ايديولوجية معينة لا يسعه البقاء في مرحلة الوعود. إذ إن تجربة الحكم تضعه أمام مغريات الحكم ولذّاته وأمام صعوباته وعقباته ومفاجآته. فإذا كان الحاكم حريصا بالفعل على مصالح الجماعة التي يعلن ارتباطه بها، فإن واجبه يقضي بتأدية الحساب، بصدق وصراحة، إلى هذه الجماعة، بحسب المراحل التي تنضوي فيها سياسته، حتى تعرف ماذا جنت من الحكم وما حملته إليها الإيديولوجية بواسطته من انجازات فعلية محسوسة ومن خيبات محققة. فالحصول على رضا الجماعة المتلاحمة مع الحاكم يتطلب من الحاكم مقدرة على إقناعها وعلى الاستماع إلى آرائها وعلى تحمل محاسبتها له. وإضافة إلى ذلك ينبغي للحاكم أن يتطلع إلى الحصول على رضا المجتمع كله. فالجماعة التي يرتبط بها إيديولوجيا وعمليا ليست هي المجتمع كله، والحكم الذي يقوم به ليس مقتصراً عليها وحدها. بينها وبين المجتمع كُلًا جدلية لا يمكن تجاهلها، هي جدلية

الكل والجزء. ففي النهاية، مهما كانت قوة الجزء، فإنها لا تساوي قوة الكل. وحق الجزء مهماً تميز ضمن الكل، لا يساوي حق الكل. ولذلك لا بد للحاكم، حتى يتمتع بشرعية تامة، من الرجوع إلى إرادة المجتمع والاحتكام إليها. فهي المرجع الأخير، وليست سلطة الحاكم سلطة عامة إلا بها.

١٠٢ - أما كيفية تحقيق هذا الشرط، فإنها تتعلّق بدرجة استعداد الحاكم وتقبله للمراقبة والمحاسبة، وبدرجة استعداد المجتمع وتأهبه للتعبير عن إرادته وفرضها على الحاكم. وعلى العموم، كلما ارتقت الثقافة السياسية في المجتمع بواسطة العلوم والفلسفة والتعليم والإعلام، ارتفعت درجة تنبه المجتمع وقدرته على جعل الحكام يتحسسون ميوله ومصالحه ويطلبون رضاه. ولكن هذا الارتقاء عملية عسيرة، دونها عقبات كثيرة. وقلّ أن يسعى الحاكم من تلقاء نفسه إلى إنجاحها. فالميل الطبيعي عند الحاكم ليس إلى تشجيع وتعزيز سلطة فوق سلطته. وعندما يشعر أن شرعيته ضعيفة، في مجتمع يعانده دون أن يتمكن من إسقاطه، فإنه قد يلجأ إلى تغطية وضعه بالتلاعب بالمسألة الأمنية. ويستنجد بالإيديولوجية لتمرير هذا التلاعب.

الحاكم الضعيف الشرعية، والمتمسك بالحكم، يشعر بالخوف والقلق، ولكنه يفعل كل ما يستطيع لكبت هذا الشعور وإخفائه، مكتفياً باستراتيجية دفاعية أو منتقلًا من الدفاع إلى الهجوم. والمبدأ العام لهذا الانتقال هو تركيز المسألة الأمنية على أمن الدولة والنظام واتخاذ هذا الأمن سبيلًا لنقل الخوف إلى قلوب المحكومين. فالقول بأن النظام في خطر يسمح للحاكم بأن يستنفر الذين لهم مصلحة في

استمرار النظام وبأن يتصرف، بمؤازرتهم، على أساس مفهوم واسع للردع والقمع، والقول بأن الدولة في خطر يسمح له باللجوء إلى أقسى الإجراءات الأمنية. والمستهدف الحقيقي من خلال هذين القولين هو الشعب المعاند أو المعارض، وهكذا بدلًا من أن يكون الأمن أمراً مستتباً في المجتمع من دون عناء خاص وبدون ضجيج، يتحول إلى مشكلة عامة وهاجس يومي عند الجميع. وفي هذا السياق، إذا لم يجد الحاكم احداثاً يتذرع بها للوصول إلى مبتغاه، فإنه يفتعلها بواسطة الازلام أو بواسطة أجهزة الدولة الأمنية، ويتخذها ذرائع للتضييق على فئات معينة من الشعب، وللضغط عليها في سبيل تطويعها. وتتعدد الأساليب في هذا المضمار، من المداهمات المفاجئة إلى التصفيات الغامضة، مروراً بالمضايقات والتعديات على الأموال والاعتقالات والتعذيبات وسائر أصناف التدخل في شؤون المحكومين وقهرهم، بحسب درجة اتساع مفهوم الأمن في المجتمع ومسؤولية السلطة السياسية عنه. ودور الإيديولوجية في هذه العملية الكبيرة لا ينحصر في التبرير وتثبيت التمويه، بل يتعدى إلى الدعوة والدعاء. فالحاكم لا يتصرف بهذا الشكل إلا مدفوعاً ومضطراً، وما يقوم به ليس إخلالًا بالأمن، وإنما هو لمنع الإخلال بالأمن، وما يسميه الخصوم إرهاباً ليس سوى سهر دائم على أمن الدولة والمجتمع. وما يسميه الأعداء تنكيلًا ليس سوى رد على المؤامرة والمتآمرين. وإنه في الحقيقة، لمن حظ الدولة أن يكون لها حاكم يسوسها بهذا الشكل، لأنه لولاه لكانت المؤامرة قد بلغت الهدف وعمت الفوضى وساد الشعب الرعب وانهار النظام. وهذه الأفكار تتفنن الإيديولوجية في صياغتها، وفي تكرارها، وفي بثها، بواسطة كافة وسائل الإعلام والاتصال، وفي مختلف المؤسسات، لأن عملية اقناع الشعب بالدور الذي يقوم به

الحاكم لتوفير الأمن للدولة والنظام، وبالتالي الشعب نفسه، عملية واسعة ومتواصلة وكثيرة المستويات. إلا أن الإيديولوجية، مهما اجتهدت وتفننت، فإنها لا تستطيع تغيير طبيعة الأشياء. ولهذا نقول إن السلطة التي تعالج ضعف شرعيتها وخوفها من المحكومين بتخويفهم وإرهابهم ليست سوى سلطة فاقدة لميزة السلطة ومنزلقة من منطق الحق إلى منطق السيطرة.

١٠٣ - وفي الحقيقة، ليست مهمة توفير الأمن في المجتمع من الأمور التي ينعقد حولها، في العادة، جدل إيديولوجي. فإذا استثنينا لحظة الثورة، فإن كل اللاعبين السياسيين في المجتمع يتفقون على اعتبار توفير الأمن واجباً على الحاكم، لا خلاف حوله، وذلك لمصلحة جميع أفراد المجتمع، وليس لمصلحة الحاكم وحده أو لمصلحته في الدرجة الأولى. إن أمن الدولة وأمن النظام وأمن الحاكم وأمن الشعب مستويات مترابطة من ظاهرة واحدة. ومسؤولية الحاكم تتركز على احترام هذه المستويات، ومقتضياتها المتباينة، لا على التلاعب بها في سبيل خدمة أمنه الخاص، بحيث يترافق الأمن مع الشعور بالأمن، ويعم الأمان في المجتمع كله. وعندما يتحول الأمن إلى موضوع إيديولوجي، يكون الحاكم قد تراجع، كلياً أو جزئياً، وانكفأ عن المعركة الحقيقية التي يخوضها تحت راية الإيديولوجية، ألا وهي معركة بناء النظام الاجتماعي والمحافظة عليه أو إصلاحه أو إعادة بنائه. ففي هذه المعركة، يتحدد مدى النجاح الفعلي الذي يحرزه الحاكم الشرعي، ويتجلى دور الإيديولوجية، المعياري والتوجيهي، في سياسة الدولة. ولذا ينبغي لنا، في هذا التحليل النقدي لاستخدام السلطة السياسية الإيديولوجية، أن نسأل

عن الدور الذي تلعبه القيم الاجتماعية العليا التي تطرحها الإيديولوجية لتنظيم المجتمع ،وعن الحدود التي تحيط بهذا الدور، والنتائج السلبية اللاحقة له والتي تحرص الإيديولوجية إجمالًا على اخفائها أو تمويهها أو السكوت عنها أو التقليل من أهميتها.

إذا كان النظام الاجتماعي عبارة عن نظام العلاقات الأساسية بين الأفراد والجماعات، والمؤسسات التي توفرها في المجتمع، فإن الإيديولوجية تتصوره أهلاً بالنسبة إلى جماعة معينة وإلى قيم معينة تخدم مصالح هذه الجماعة. فالإيديولوجية الليبرالية مثلًا تتصور النظام الاجتماعي بالنسبة إلى الطبقة البورجوازية، الكبيرة أو الصغيرة، وتطرح الحرية الفردية قيمة عليا لبنائه وصيانة مصالح البورجوازية فيه. والبورجوازية في الواقع التاريخي بورجوازيات، والليبرالية ليبراليات، رغم نزعتها إلى العمومية العالمية. ولما كانت الإيديولوجية منحازة بهذا الشكل، سواء كانت ثورية أم غير ثورية، فقد بات من الممكن مواجهتها بثلاثة أنواع من الأسئلة النقدية تتناول مقاربتها المعيارية للنظام الاجتماعي. النوع الأول يدور على مدى تأثير تركيزها على قيمة اجتماعية عليا معينة، كالحرية الفردية في الليبرالية، في الحيد عن المفهوم الصحيح لماهية هذه القيمة في الحياة الاجتماعية. والنوع الثاني يدور على مدى مشاركة جميع أعضاء الجماعة، وتالياً جميع أعضاء المجتمع، في ممارسة القيمة المذكورة والاستفادة منها. والنوع الثالث يدور على مصير القيم الاجتماعية الأخرى المستبعدة، بدرجة أو بأخرى، من الواجهة. فهذه الأسئلة النقدية تتبادلها الإيديولوجيات في تصارعها المباشر وغير المباشر. ولكن هذا التبادل يبقى أسير الانحياز، إذ إن كل إيديولوجية يهمها أن

تدافع عن نظام قيمها الخاص. وإذا نظرت إلى الإنسان كإنسان إطلاقاً أو إلى الإنسان كإنسان في مجتمع معين، فإنها تراه صورة عن إنسان الجماعة التي تعبر عن وجودها ومصالحها أكثر مما تراه في ماهية كيانه وتعدد أبعاده وتكاملها. ولذا لا يغني النقد الإيديولوجي للإيديولوجية عن النقد الفلسفي لها. ولنعتبر لشرح هذا الطرح بعض الأمثلة.

١٠٤ - إن بناء النظام الاجتماعي انطلاقاً من مبدأ الفرد الحر ثورة من أعظم الثورات التي قامت في تاريخ الاجتماع البشري، إن لم تكن أعظمها على الإطلاق. إلاّ أننا، بعد المراحل والإنجازات التي عرفتها هذه الثورة، في ميادين العلاقات والنظم الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والاقتصادية والتربوية والثقافية، وبخاصة في مجتمعات الحضارة الغربية، لا نستطيع أن ننظر إلى عظمتها نظرة المؤسسين والدعاة لها من فلاسفة وايديولوجيين وأدباء ومناضلين عمليين. فإذا كان مبدأ الفرد الحر من المكتسبات التي ينبغي الحفاظ عليها باعتبارها من أثمن ما أبدعه تاريخ الاجتماع البشري، والتي ينبغي تعميمها على كل المجتمعات بدون استثناء، إلاّ أنه ليس بالمبدأ المطلق، وليس بالمبدأ الأساسي الوحيد الذي ينبغي تأسيس النظام الاجتماعي عليه. فالليبرالية، التي رفعتها البورجوازية الرأسمالية ايديولوجية العصر الحديث، أرادت بالتركيز الشديد على الفرد الحر تغيير النظام الاجتماعي في المجتمع التقليدي بمؤسساته الإقطاعية والملكية والكنسية، تغييراً جذرياً بحيث يصبح استقلال الفرد وتفتح كيانه العام أساساً لكل الروابط والمؤسسات في المجتمع. وفي الواقع، توصلت الليبرالية تدريجياً عبر أطوار عدة، قبل أن تصبح إيديولوجية سلطة

حاكمة وبعد أن أصبحت إيديولوجية سلطة حاكمة في مجتمعات عدة، إلى نسف النظام القديم السائد قبلها وإلى أحلال نظام قيمها المرتكز على الحرية الفردية، الأمر الذي أدى إلى إطلاق المبادرة والطاقة الفرديتين وخلق أشكال جديدة من التفاوت بين الأفراد واستدعى تعزيز مسؤولية الدولة في تأمين التعاون بين هؤلاء الأفراد.

لقد أحدثت الثورة الليبرالية تغييراً شاملًا وعميقاً في النظام الاجتماعي بتركيزها المفرط على الفرد المستقل الحر. إلاّ أنها، بهذا التركيز نفسه، أحدثت تشويها في علاقات الفرد والمجتمع من جهات عدة. إن النهاية الطبيعية للفردانية هي المجتمع المفكك، المتذرّر بحسب الوصف الشائع في السوسيولوجيا النقدية الليبرالية، وهي الفرد المنعزل، العائش في وحشة وجودية جافة. المجتمع الفرداني، المتشكل تحت سياسة الليبرالية، ينزع إلى تغليب الحقوق الفردية على الواجبات، وإلى ربط الحصول على هذه الحقوق بالقدرة الفعلية وبخاصة القدرة الاقتصادية، وتالياً إلى تكريس سيادة الأقوى. ومن هنا، يترابط تشويه مفهوم الحرية الفردية في المجتمع الفرداني مع تشويه المشاركة العامة في ممارسة الحرية وتشويه التوازن بين أنواعها. فمن هو الفرد المستقل الحر فعلًا في مجتمع كهذا؟ هل يتمتع بالاستقلال والحرية جميع أفراد المجتمع الفرداني على السواء؟ وهل يمكن تجنب الوقوع في استغلال الإنسان للإنسان بدون وضع حدود للحرية الفردية من وجهة قيم اجتماعية أخرى، مثل المساواة؟

إن جدل الإيديولوجية الليبرالية والإيديولوجية الاشتراكية حول هذه الأسئلة معروف بما يكفي حتى لا نستعيده ههنا. ولا يهمنا في هذا التحليل استعادة هذا الجدل بقدر ما يهمنا تبيين العيب الأساسي لكل إيديولوجية تتسلح بها سلطة حاكمة لبناء النظام الاجتماعي، سواء

كانت الليبرالية أم الاشتراكية أم غيرها. ولذلك لا يسعنا، ونحن نحلل ونفحص الحجج والاعتراضات التي ترفعها الاشتراكية، من وجهة الطبقات العاملة في المجتمع، ضد الليبرالية بوصفها إيديولوجية الاستغلال البورجوازي الرأسمالي، إلاّ أن نطرح على الاشتراكية نفسها الأسئلة التي طرحناها على الليبرالية. ما هي النتائج السلبية المقترنة بمفهوم المساواة من جراء التركيز المفرط عليها كقيمة اجتماعية عليا؟ وما هو مدى مشاركة أفراد الطبقات العاملة، وتالياً أفراد المجتمع كله، في هذه القيمة؟ وما هو مصير القيم الاجتماعية الأخرى التي لها دور، بدرجة أو بأخرى، في بناء النظام الاجتماعي؟

المساواة قرينة الحرية الفردية في الفكر الاجتماعي الحديث. ولكن الاشتراكية تتعامل معها كما تتعامل الليبرالية مع الحرية الفردية، أي على قاعدة الأفضلية الأحادية. الاشتراكية الخالصة مساواتية كما الليبرالية الخالصة فردانية، وهي في الواقع التاريخي، اشتراكيات كما الليبرالية ليبراليات. وينتج عن مساواتية الاشتراكية، فيما هو أبعد من نقد الامتيازات الموروثة والمساواة الشكلية، اختزال لمفهوم المساواة بين أفراد البشر. فالمساواة في معناها الفلسفي هي مساواة في الكرامة الإنسانية وفي الحقوق والواجبات الطبيعية، وفيما عدا ذلك هي أمر اعتباري ناتج من جدلية التماثل والاختلاف بين أفراد البشر. وإن قانون التماثل بين أفراد البشر لا يقوم ولا يفعل إلا بتناقضه مع قانون آخر هو قانون الاختلاف بين هؤلاء الأفراد أنفسهم. فكل فرد مماثل لكل فرد من أفراد البشر ومختلف عنه. والمذهب المساواتي ينزع إلى إنكار هذه الحقيقة أو إلى إهمال الثاني من عنصريها. ولذلك تتحول المساواة في الاشتراكية، بسهولة، من مبدأ لرفض كل أنواع التفاضل المعروفة حتى العصر الليبرالي إلى مبدأ لطمس الفوارق بين أفراد

البشر، والتعاطي معهم على أساس مبدأ الملكية العامة لوسائل الإنتاج. ولا يخفى ما لهذا التعاطي، على الأقل في الشكل الذي أنتجه حتى اليوم، وهو رأسمالية الدولة، من نتائج سيئة على أصعدة النظام الاجتماعي، من انكماش في الإنتاج الاقتصادي وكسل في النشاط الثقافي وقولية تكرارية في العمل التربوي وانتشار ظاهرة الفيلقة في مختلف مجالات التنظيم الاجتماعي. ولا يخفى أيضاً أن هذا التعاطي لا يشمل أفراد الطبقة الحاكمة. إذ إن هذه الطبقة تجد ألف مبرر وأسلوب لكي تستثني نفسها، أو لكي تطبق مبدأ المساواة على نفسها بطريقة خاصة تناسبها، أو لكي تزعم بكل بساطة أن الامتيازات التي تتمتع بها ليست خروجاً على مبدأ المساواة بين أفراد الدولة. إن المساواتية كإيديولوجية في يد السلطة الحاكمة أداة قامعة، خادمة لتشكيل النظام الاجتماعي تشكيلًا يشد الأعلى نحو الأدنى ويدفع المجتمع نحو الركود والجمود والاختناق.

ونكتفي الآن بهذا التحليل النقدي الموجز للحرية الفردية والمساواة بين أفراد البشر كمبدأين لتنظيم المجتمع، بحسب المفهوم الخالص للإيديولوجية الليبرالية والإيديولوجية الاشتراكية، وليس بحسب المفهوم التأليفي الذي تطرحه الإيديولوجية الديمقراطية الاجتماعية، بأشكالها المختلفة، على أن نستأنفه لاحقاً في سياق تحليل العلاقة بين السلطة والعدل. وننتقل إلى النظر في مشكلة أخرى تلعب دوراً هاماً في الصراعات السياسية الإيديولوجية، وهي مشكلة النظام التربوي في المجتمع السياسي.

١٠٥ - تنفذ الإيديولوجية إلى النظام التربوي في الدولة من خلال تأثيرها أصلًا في سياسة الدولة التربوية وفي بنية العملية التربوية

نفسها. فالتربية من حيث هي علاقة تفاعل بين طرفين غير متكافئين هما المربي والمتربي عملية مركبة من أربع عمليات تنتظم في ثنائيتين متداخلتين، ثنائية التنمية والتشكيل وثنائية التعليم والتثقيف. التنمية عملية تدور على جعل قوى المتربي ومواهبه واستعداداته تبلغ أقصى ما يمكنه بلوغه من القدرة الفعلية، والتشكيل عملية تدور على الصورة أو الصور التي تكتسبها شخصية المتربي من المجتمع بواسطة المربي. أما التعليم، فإنه عملية محدّدة بنقل جملة من المعلومات، أو المعارف بحسب الإصطلاح التقليدي، إلى المتربي حتى يستوعبها ويستخدمها في حياته الخاصة والعامة. وأما التثقيف، فإنه يعني تقريباً ما كان القدماء يقصدونه بالتهذيب، أي ترويض قوى المتربي العقلية والإرادية والعاطفية حتى تصبح قادرة بنفسها على التمييز والتحرك نحو ما هو صائب وصالح وجميل ومفيد. فهذه العمليات، المتمايزة والمتلازمة في آن، هي ما تتجه الإيديولوجية إليه لكي تمارس تأثيرها في التربية. ومن الواضح أن هذا التأثير له حظ أكبر في التشكيل والتثقيف مما له في التنمية والتعليم. إذ إن التشكيل والتثقيف يفسحان في المجال لتدخل المربي أكثر من التنمية والتعليم. ففي التنمية، يصطدم تدخل المربي بالحدود الطبيعية لقوى المتربي، وفي التعليم، يصطدم بالخصائص الموضوعية للمعارف المطلوب نقلها إلى المتربي، غير أن الإيديولوجية لا تعبأ كثيراً بهذه الخصائص وتلك الحدود، إلا عندما يصبح الضغط عليها والإلتفاف حولها أمراً مستحيلًا. ولذلك تواجه التربية الإنسانية مشكلة خطيرة كلما طغت عليها عملية المذهبة الإيديولوجية، وبخاصة إذا كانت المذهبة توتاليتارية الطابع.

فمن الطبيعي، والحالة هذه، أن تظهر الإيديولوجية في سياسة

الحاكم التربوية على صعيد الأهداف أولًا، ثم على صعيد المناهج والمراحل، وعلى صعيد المؤسسات المدرسية والإعدادية، وسائر النشاطات والوسائل التي يشتمل عليها النظام التربوي. فالأهداف تحظى بعناية خاصة في النظرة الإيديولوجية إلى التربية لأن العملية التربوية كلها مرهونة بحسب هذه النظرة بتحقيق أهداف معينة هي ترجمة للأهداف والقيم العامة العليا التي تطرحها الإيديولوجية للعمل السياسي. الإيديولوجية القومية تضع في المرتبة الأولى من أهدافها تنشئة الجيل الطالع، أي تشكيله وتنميته وتعليمه، بحسب مقتضيات الاندماج والالتزام القوميين. وتسعى إلى هذا الهدف باعتماد كل ما تستطيعه على صعيد المناهج والمراحل والمؤسسات في المرحلة التاريخية التي تجتازها والتي تفسرها تفسيراً خاصاً بها. خذ مثلًا مادة التاريخ، إنها من أبلغ الأمثلة على تدخل الإيديولوجية، والسلطة الحاكمة، في مناهج النظام التربوي. والإيديولوجية القومية توليها اهتماماً بالغاً، لأنها ترى فيها وسيلة ممتازة لتشغيل ذاكرة الجيل الطالع وتوجيه خياله واستنفار مشاعره في اتجاه الولاء للأمة ومصلحتها. وعليه، يحتل التاريخ القومي الموقع المركزي، وبالنسبة إليه يتم عرض التاريخ الإقليمي أو التاريخ العالمي، ويتم أيضاً تطويع التواريخ الجزئية التي يشتمل عليها، ولا يتحقق ذلك من دون تحكم الذاتي الإيديولوجي بالموضوعي التاريخي تحكماً متعدد الوجوه، متفاوت العمق، من خلال أفعال فكرية دقيقة تتناول الأشخاص والأحداث، والمراحل التاريخية المتعاقبة، مثل التبرير والإسقاط والتمجيد والتكبير والتصغير والاختزال والطمس والإيحاء والمقارنة والاستعبار، والهدف الحقيقي من هذا كله إنما هو تبرير الدولة القائمة من جهة الماضي، البعيد أو القريب، ودعم سلطة الحاكم فيها.

إن استخدام الحاكم السياسي الإيديولوجية لبناء النظام التربوي في الدولة أمر مشروع ما دام الحكم موضوع تنازع بين جماعات متباينة الكيانات والمصالح في الدولة، ولكنه أمر مشروع ضمن شروط، إذا انتفت، زالت معها مشروعيته. والشرط الأول هو عدم فرض الحاكم نظرته الإيديولوجية إلى التربية على المجتمع بصورة مانعة لغيرها من النظرات الإيديولوجية إلى التربية. فكما لا يحق للحاكم السياسي احتكار النشاط السياسي في المجتمع، لا يحق له أيضاً احتكار النشاط الإيديولوجي في المجتمع. إن المعارضة السياسية والمعارضة الإيديولوجية أمران لازمان لاستقامة استخدام الحاكم للإيديولوجية، وبخاصة على الصعيد التربوي. فالمسألة التربوية خطيرة جداً، ومعقدة جداً، من الوجهتين المجتمعية والإنسانيّة، فلا يمكن أن تستأثر بها إيديولوجية الحاكم وحدها، وهذا يستتبع طبعاً وضع نظرية خاصة حول مبدأ حرية التعليم. ومن جهة ثانية، مهما كانت مبررات النظرة الإيديولوجية إلى التربية قوية، ومقبولة في المجتمع بدليل تفويض المجتمع سلطته مرحلياً إليها، فإنه لا يحق لأي سلطة سياسية إيديولوجية حرمان أي فرد من أفراد الدولة، ذكراً كان أم أنثى، فقيراً كان أم غنياً، من حقه في التعليم والاستفادة من التراث الإنساني العام، وفي السعي إلى الوسائل التي تكفل له الحصول على هذين التعليم والاستفادة. فهذا الحق من حقوق الإنسان الطبيعية، ولا يكفي طبعاً إعلانه في الدستور. ومن جهة ثالثة، إذا كان كل إنسان يتربى قبل أن يصبح راشداً وبعده، فمن حقه أن يتربى بكامل صفاته الإنسانية، الجسمية والنفسية، كإنسان فرد، لا تطابق فرديته فردية أي إنسان آخر وهو في الوقت عينه مثيل لأي إنسان آخر، قبل أن يتربى بوصفه منتمياً إلى هذه الجماعة أو تلك من الجماعات التي تعمل على المحافظة

على نفسها وعلى توكيد وعيها التربوي لنفسها بواسطة الإيديولوجية. فهل تدرك الإيديولوجية هذا الحق وتقبل به وتعمل له؟ إذا اعتبرنا منطق الانحياز الجماعي الذي يحكم الإيديولوجية، فإننا نكتشف أن كل تربية إيديولوجية ناقصة المشروعية، ولذا، لا بد من العمل المتواصل من أجل أنسنة متصاعدة للإيديولوجية والتربية الإيديولوجية.

١٠٦ - النظام التربوي مهم جداً في حسابات السلطة السياسية الإيديولوجية، لأنه الأداة الفضلى لإعادة إنتاج البنية الاجتماعية التي تنشأ منها هذه السلطة، ولسبب آخر هو كونه الحيز الأكثر احتواء للتحديات التي تصادفها هذه السلطة في علاقاتها مع السلطات الأخرى في المجتمع. ففي النظام التربوي، تواجه السلطة السياسية، على الأقل، خمسة أنواع من السلطة الفاعلة في المجتمع: السلطة الدينية، والسلطة الوالدية، والسلطة الاقتصادية، والسلطة المعرفية، وما يسمى السلطة التراثية، وليس في إمكانها التهرب أو التأجيل. فكل واحدة من هذه السلطات تضغط على السلطة السياسية لكي تنال ما تريد من النظام التربوي. والسلطة السياسية تستجيب لهذه الضغوط، إيجاباً أو سلباً، بحسب ما تمليه عليها الظروف واعتباراتها الإيديولوجية. وليس من الضروري أن تستجيب لجميع هذه الضغوط بطريقة واحدة وبموقف واحد. فقد تعمد إلى المساومة والتسوية مع سلطة، وإلى الاستعانة والتأييد مع سلطة أخرى، وإلى الاستبعاد مع غيرها. وكما يتم ذلك في المعركة على النظام التربوي، يتم أيضاً في سائر المعارك التي تخوضها السلطات المختلفة في المجتمع للوصول إلى حقوقها أو إلى ما تظنه حقوقها.

وفي هذا الإطار، يتحدد تماماً ما سميناه في الفصل السابق شكل الاستبعاد في تفاعل السلطة السياسية مع السلطة الدينية. فالسلطة السياسية لا تندفع بوضوح إلى استبعاد السلطة الدينية من مسرح الحياة السياسية الاجتماعية إلا عندما تتسلح بإيديولوجية مناهضة لنفوذ الدين الفعّال في حياة المجتمع السياسي. والميدان المهيأ أكثر من غيره لهذه المناهضة هو ميدان التربية. وقد حصل اتجاه قوي نحو هذا الشكل من التعامل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية في فترات غير قديمة من تاريخ الأمم والقوميات في أوروبا، وبخاصة في تاريخ الأمة الفرنسية خلال القرن الماضي. وتعددت الدوافع إلى ذلك، فكان بعض القوى السياسية الإيديولوجية يهدف من المطالبة باقصاء سلطة الدين من الحياة العامة إلى تركيز شخصية الأمة الواحدة وتعزيز ارادتها المستقلة وتحريرها من الروابط والانقسامات الدينية السياسية، وبعضها الآخر يهدف إلى محاربة الظلامية والتقليدية، داعياً إلى العقلانية والتقدمية، انطلاقاً من عقيدة إلحادية مادية، أو من عقيدة ربانية فضفاضة، أو من موقف لا أدري. وقد جاء هذا كله، في سياق تصاعد النظام البورجوازي الرأسمالي الليبرالي، بمثابة الرد على التحالف الذي كان قائماً تحت الوان مختلفة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية طيلة قرون يتفاوت عددها بين دولة وأخرى.

وكما تغير تعامل السلطة البورجوازية الليبرالية مع السلطة الدينية في مجتمعات الحضارة الغربية، فاتجه أحياناً نحو المهادنة الباردة، وأحياناً أخرى نحو المساومة والتقارب، كذلك تغير تعاملها مع السلطة الوالدية والسلطة التراثية. فعلى وجه الإجمال، انصبت استراتيجية أضعاف السلطة الوالدية باعتبارها معقلاً من معاقل النظام الإقطاعي والديني على سلطة الأب، بتعزيز كلمة الأم في مواجهتها،

ثم على سلطة الوالدين معاً. وأمام النتائج السلبية الكثيرة التي أسفرت عنها هذه الإستراتيجية، إضافة إلى مقاومة عنيدة في بعض الأوساط الاجتماعية، أخذت السلطة البورجوازية الليبرالية تبحث عن مفهوم جديد للروابط العائلية ومفهوم جديد للسلطة الوالدية. وبالنسبة إلى سلطة التراث، اتجهت هذه السلطة في مرحلة صعودها إلى الثورة على التراث الإقطاعي الديني واستعادة التراث اليوناني الروماني الذي تناسب مع نزعاتها العقلانية والتوسعية والتسلطية. وبعدما أصبح للطبقات البورجوازية، المتحررة من تقاليد المجتمع الإقطاعي وقيمه، تراث خاص يتنامى ويتطور بقواه الذاتية، في الفنون والآداب والعلوم والفلسفات والتقاليد والتنظيمات الاجتماعية، ضمن جدلية الخصوصية القومية والشمولية الحضارية، تغيرت علاقة السلطة البورجوازية الليبرالية بالتراث، وأصبحت سلطة التراث كأنها جزء منها، لا ترى إليها كسلطة خارجية، ولا تشعر بها كعبء يثقل حركتها. وقد أسعفها في هذا الاتجاه التعاون والتنسيق مع مراكز القوى الرأسمالية المسيطرة والاحترام الممتزج بحب الاستغلال للسلطة المعرفية المتمثلة على وجه الخصوص في الأبحاث العلمية والمؤسسات العلمية، النظرية والتطبيقية.

وعلى هذا النحو، ينبغي النظر إلى كل سلطة حاكمية إيديولوجية بما يخصها في اتجاهها العام وفي كل طور من أطوار تاريخها. لقد أصبح الحكام في جميع الدول تقريباً يلجأون إلى توسط الإيديولوجية لتحديد العلاقات بين سلطتهم وبين السلطات الأخرى الفاعلة في المجتمع. واكتسبت الإيديولوجية في هذا الوضع أهمية مضاعفة. إذ إن المسؤولية ألقيت عليها لإعطاء مبادئ تنظيم هذه العلاقات أو لإعطاء التبريرات الكافية للصيغ التي يعتمدها الحاكم في تعامله مع

السلطات المواجهة لسلطته في المجتمع.

في لبنان، تلعب الإيديولوجية الطائفية، وتحديداً إيديولوجية التعايش بين الطوائف التاريخية المعترف بها، دور جسر يعبر عليه الحاكم في اتجاه السلطات الطائفية، ورؤساء الطوائف في اتجاه الحاكم. فليس لسلطة الحاكم تعال حقيقي، في ميدانه، على سلطة الطوائف، رغم أن الدستور اللبناني يتحدث عن الأمة اللبنانية والشعب اللبناني والوطن اللبناني ويكرس النظام الديمقراطي البرلماني. ونتيجة لهذا المعطى الأساسي، تمارس السلطة الحاكمة في لبنان سياسة المساومة والتسوية في كل قطاع تمتد إليه سلطة الطوائف. إلاّ أنها تحاول أن تقاوم هذه السلطة في مجالات عدة، بإظهار حاجتها إلى التجاوب مع متطلبات السلطة الإقطاعية العائلية من جهة، والسلطة البورجوازية التجارية من جهة أخرى. فهاتان السلطتان لهما تأثير كبير في بنية المجتمع اللبناني، ولا يمكن للحاكم اللبناني، في الظروف الراهنة، أن يجعل مسافة بينه وبين مطالبهما. وهكذا تلعب السلطة السياسية في لبنان في تعاملها مع السلطة الدينية الطائفية والسلطة الإقطاعية العائلية والسلطة البورجوازية التجارية، أدواراً يختلط فيها المساومة والتسوية والتنسيق وترك الأمور تجري من دون تدخل فيها. ولذلك يجد الباحثون صعوبة في تقصي كيفية تعامل السلطة الحاكمة في لبنان مع مجالات تعرف نوعاً خاصاً من السلطة وتتأثر بهذه أو تلك من السلطات الثلاث المذكورة، مثل العائلة والتراث والمعرفة والحزب السياسي، ويصحّ اعتبار الدولة اللبنانية حالة من الحالات التي لم تتوصل فيها السلطة السياسية إلى توكيد استقلاليتها تجاه السلطات الفاعلة في المجتمع بما يكفي لكي تكون سلطة دولة حقاً. ومن هنا ضعفها المزدوج، داخلياً وخارجياً.

ولا شك في أن الحالة اللبنانية من الحالات السيئة بالنسبة إلى المنطق السليم لتفاعل السلطة السياسية مع غيرها من السلطات الفاعلة في المجتمع. غير أنها ليست أسوأ من الحالات التي تلعب فيها السلطة السياسية دوراً امبرياليا، فتمارس شتى أنواع الإخضاع والاستتباع، بصورة مكشوفة أو مموّهة، على كل سلطة لا تنقاد لها. إن امبريالية السلطة السياسية تعبير عن خلل خطير في علاقة الدولة مع المجتمع. فهي لا تعني أن السلطة السياسية تزعم أنها وحدها السلطة الأصلية في المجتمع، وأن السلطات الأخرى فروع منها. وإنما تعني أن السلطة السياسية هي السلطة العليا المهيمنة والضابطة، والمحددة لتحركات السلطات الأخرى، فلا استقلال بالمعنى الإجرائي لأي سلطة من هذه السلطات إلا بقدر ما تسمح به السلطة السياسية، في ضوء المصالح والاعتبارات المقررة بحسب المبادئ الإيديولوجية المعتمدة. وليس من الضروري في هذا الوضع، أن تكون السلطة السياسية الإيديولوجية على تناقض مع السلطات الفاعلة معها في المجتمع. فقد تعطي الإيديولوجية مفهوماً للسلطة العائلية أو لسلطة التراث أو للسلطة الدينية مثلًا ينسجم مع ما هو قائم ومقبول في المجتمع. الاتفاق والخلاف بين السلطة السياسية الإيديولوجية وبين السلطات الأخرى في المجتمع، حول المضمون، أمر مهم، ولكنه ليس الأمر الأهم. فالأمر الأهم في تعامل السلطة السياسية الإيدىولوجية مع سائر السلطات في المجتمع هو مدى الإشراف الفعلي عليها. فالسلطة السياسية الإيديولوجية الإمبريالية تفهم هذا الإشراف حقاً لها في مراقبة جميع السلطات في المجتمع والضغط عليها، وفي توجيه نشاطاتها، بقدر الممكن، في الاتجاه الذي تستحسنه أو الذي ترسمه هي لها. ومعنى الرقابة في هذا التفسير واسع

جداً، يرتفع من مجرد أخذ العلم والخبر إلى أعلى أشكال المحاسبة والتدخل. فهل يمكن أن يشعر الناس، في أي موقع من مواقع أنظمة السلطة في المجتمع، بالارتياح، والحرية، وتتفتح طاقاتهم ومواهبهم، وتزدهر أعمالهم وآمالهم، ويرتفع مستوى وعيهم وممارستهم لحقوقهم وواجباتهم في ظل سلطة سياسية من هذا النوع؟

١٠٧ - إن الشعب يشعر بالارتياح الإيديولوجي عندما يمارس الحاكم استخدام الإيديولوجية بحرية وصدق وانفتاح واحترام للفكر الإيديولوجي المختلف. ولكن ليست هذه الصفات ملازمة بالضرورة لطبيعة تصرف الحاكم في الميدان الإيديولوجي. ففضلًا عن امكانية الاتجاه نحو احتكار التفكير الإيديولوجي في المجتمع، وهو اتجاه خاطئ في حد ذاته، يمكن أن يتصرف الحاكم على الصعيد الإيديولوجي بكيفية مكيافيلية أو بكيفية دوغماوية. وفي الحالتين، تفقد الإيديولوجية كثيراً من قيمتها كوسيلة في يد الحاكم لمخاطبة الشعب وإقناعه، فيضعف سلطانها، وتضعف معه سلطة الحاكم نفسها.

إننا نعني بالمكيافيلية الإيديولوجية نظير ما عناه مكيافيلي في شرحه، في الفصل الخامس عشر وما بعده من كتاب «الأمير»، كيف ينبغي أن يتصرّف الأمير مع رعيته وأصدقائه على الصعيد الأخلاقي. غير أننا نطرحها ههنا، لا باعتبارها قاعدة حسنة أو واجبة، بل باعتبارها واقعاً قائماً أو ممكناً، وسيئاً. فالمكيافيلية الإيديولوجية تعني تعامل الحاكم مع الأفكار الإيديولوجية، على اختلاف أشكالها، بهدف الحفاظ على الحكم والتمتع بثمراته، وليس بهدف خدمة مصالح الشعب عن طريق الالتزام بمصالح جماعة معينة منه. إنها

طريقة للتلاعب بالفكر الإيديولوجي واستغلاله مع إيهام الشعب بالالتزام به، وأساليبها الكثيرة والمتنوعة مرتبطة دوماً بالفعالية والظرفية. وهكذا عندما يستخدم الحاكم الإيديولوجية بكيفية مكيافيلية، فإنه يطرح منها ما يوافق مصلحته، ويستبعد ما لا يوافقها، فلا يتردد في طرح الأفكار والشعارات المتصلة بالعواطف والغرائز بدلًا من الأفكار العقلانية المتصلة بالمصالح الموضوعية العامة، وفي التركيز على الوعود المبهمة إلى الجماهير بدلًا من المشاريع العملية المفيدة، وفي اصطناع التفسيرات والتبريرات المناسبة له، ولا يخشى التناقض، والتظاهر، والعمل بخلاف القول، والنفي العلني لما يقوم به في السر. إن المكيافيلية الإيديولوجية انحراف خطير عن الخط القويم في استخدام سلطة الحاكم لسلطان الإيديولوجية. ولعلها إلى منطق السيطرة أقرب.

وإذا تساهلنا ووصفنا المكيافيلية الإيديولوجية بأنها مرونة زائدة، فإن الدوغماوية الإيديولوجية توصف في المقابل بأنها تصلّب زائد. وليس المقصود الدوغماوية الإيديولوجية في حد ذاتها، وهي لا تختلف في العمق عن الدوغماوية الدينية إلاّ بمقدار ما يختلف الدين عن الإيديولوجية، وإنما المقصود الدوغماوية الإيديولوجية في نسبتها إلى السلطة الحاكمية. فهذه الدوغماوية تعني أن الحاكم على يقين تام من صحة مذهبه الإيديولوجي، فلا يقبل أي شك وأي تحفظ تجاهه، ولا يستسيغ أي تغيير فيه. ومن هذا المنطلق، يحدد برامج سياسته، ويتعاطى مع الناس والأحداث. فالتجربة مجرد تطبيق بعدي لما هو صحيح قبلياً. إذا نجحت، زاد البرهان على صحة المذهب الإيديولوجي. وإذا فشلت، انصب النقد عليها وتحملت مسؤولية الخطأ وحدها. ولا يخفى على العاقل الحكم ما لهذا النهج في

توظيف الإيديولوجية في سياسة الدولة من زيغ ومن نتائج سلبية. إذ إن الإيديولوجية ليست، بالنسبة إلى التجربة، أكثر من منظومة آراء اجتماعية مستمدة من التجربة، ومن مصادر أخرى غير تجريبية، وراجعة إلى التجربة. فهي محكومة بالتفاعل مع الواقع التاريخي المتغير وبالبرهنة عن صحتها بواسطة التجربة الممكنة في مجرى هذا الواقع التاريخي. وعندما تعجز عن القيام بالتفاعل المطلوب، عن طريق استيعاب المشكلات المستجدة أو عن طريق اختراع الإستجابات الملائمة، ينكفئ الحاكم على ثوابت إيمانه الإيديولوجي حتى يدافع عن نفسه ويدفع عن سياسته طلب التغيير الآتي من حركة الواقع الموضوعي. والحق أن هذا الانكفاء ليس سوى ردة فعل وقائية في وضع متأزم، غير أن نتائجه تتحول إلى كارثة على المجتمع كله إذا كان نظام الحكم يمنع التعدد الإيديولوجي في المجتمع. إذ كيف يمكن في هذه الحالة أن تعلن الحاجة إلى التغيير في سياسة الدولة عن نفسها على مسرح الرأي العام؟ أن الدوغماوية الإيديولوجية الاحتكارية تجر المجتمع إلى الانهيار أو إلى الانفجار. أما إذا كان المجتمع يحتضن التعدد الإيديولوجي فإن الحاكم وحده يدفع ثمن دوغماويته.

١٠٨ - وأول ما ينبغي توكيده، دفاعاً عن التعدد الإيديولوجي في المجتمع السياسي، هو أن إيديولوجية المعارضة لا تقل شرعية عن ايديولوجية الحاكم. إن ميدان التفكير الإيديولوجي، بما هو دائر على شؤون ومشكلات عامة تهم المجتمع السياسي بدرجة أو بأخرى، مفتوح أمام جميع أعضاء هذا المجتمع، أفراداً وجماعات، لأن التعبير عن الرأي، وبخاصة بالنسبة إلى الشأن العام، حق من حقوق

الإنسان الاجتماعي الطبيعية. فالحق الذي يتمتع به الحاكم في أن ينظر إلى الشأن العام من وجهة إيديولوجية معينة هو نفسه الحق الذي يتمتع به كل فرد من أفراد المجتمع السياسي في علاقته النظرية بالشأن العام. والفرق الوحيد بين الحاكم وسواه في هذه النقطة هو أن الحاكم يستطيع تحويل رأيه إلى قرار، بينما سواه يقف عند حد ابداء رأيه.

والنتائج المترتبة على شرعية إيديولوجية المعارضة السياسية أنواع كثيرة. فمنها ما ينعكس على الحاكم، ومنها ما يتعلّق بالمعارضة، ومنها ما يرجع إلى الميدان الإيديولوجي، نوعاً ووظيفة، ومنها ما يرتبط بالميادين الاقتصادية والثقافية القائمة في المجتمع.

عندما لا ينفرد الحاكم بالتفكير الإيديولوجي في المجتمع، يصبح النقد والرد على النقد جزءاً لا يتجزأ من آلية الإنتاج الإيديولوجي في المجتمع. فالحاكم، بما هو صاحب تفويض من المجتمع، يطرح إيديولوجيته، والسياسة المبنية عليها، بوصفها إيديولوجية سائدة. ولكنه يعلم أن سيادة إيديولوجيته ليست مطلقة ولا دائمة، والأصح أن توصف بأنها غالبة مرحلياً. فالنقد يأتيها من الجماعات التي لم تؤيد وصوله إلى الحكم، ومن الجماعات التي تنتظر أن تتحول الوعود والبرامج إلى انجازات ومكاسب. ولذلك فهو مضطر، باستمرار، إلى خوض المعركة، دفاعاً أو هجوماً، وإلى التوجه إلى الشعب لإقناعه واستمالته، وأحياناً للاحتكام إليه. وهذا يعني أن الحاكم لا يستطيع أن يمارس الفوقية والديماغوجية الإيديولوجية بالارتياح نفسه الذي يشعر به في حالة انفراده بالتفكير الإيديولوجي في المجتمع. فالحقيقة الإيديولوجية معرضة وهي في الحكم للامتحان الحقيقي. إذ إن الحكم يكشف عن صدق النيات، ويبرهن عن صحة المقاصد والأغراض، ويمتحن قيمة البرامج

والوسائل العملية المعتمدة لتحقيقها، ويزيل الأوهام التي تنسجها الإيديولوجية أحياناً حول نفسها. وكما يجعل النقد، والنقد المضاد، الحاكم شاعراً بنسبية سلطته وبضرورة تأدية الحساب عن أعماله وإيديولوجيته، كذلك يجعل المعارضة أشد وعياً بنفسها وبمسؤولية السلطة. فالمعارضة السياسية ليست بطبيعتها غاية لذاتها، وإنما غايتها الوصول إلى السلطة. وفي وضع التنافس مع الحاكم، لا بد لها من تعويض آلة الحكم التي يتفوق بها الحاكم عليها بمزيد من الوعي بواجبات السلطة السياسية، في المرحلة التي يمر بها المجتمع، وبتحسين صورتها كبديل لصاحب السلطة. ولما كانت قوتها غير منصرفة إلا إلى التهيؤ والمطالبة بتسلم السلطة، فإنها تجد نفسها مدفوعة إلى التنظير من جهة، وإلى التنظيم من جهة ثانية. فالتنظير الإيديولوجي ضد السلطة القائمة يتطلب نجاحه ان يتفوق على إيديولوجية هذه السلطة في الاستجابة لحاجات يعيشها الشعب وفي انتاج خطاب جديد ورؤية جديدة يلمس الشعب من خلالهما إمكانية الانتقال إلى وضع أفضل. أمّا التنظيم، فإنه ضروري لنشر الإيديولوجية على أوسع نطاق في المجتمع، بواسطة جميع وسائل الاتصال المتاحة، وهو، على أي حال، مصدر من المصادر الرئيسية للقوة الاجتماعية. فإذا كان الحاكم يستطيع أن يدعم سلطان إيديولوجيته بالسلطة التي بين يديه، فإن المعارضة يتعين عليها أن تستخدم مصادر القوة التي لديها أحسن استخدام لكي تضاعف سلطان إيديولوجيتها وتنتقل به، إذا حالفها الحظ، إلى السلطة.

ولا بد من أن ينعكس هذا الوضع على نوعية الخطاب الإيديولوجي في المجتمع اجمالًا، لجهة ما يمكن تسميته حقل الجدل الإيديولوجي وأدب المناظرة الإيديولوجية. فالعلاقات النقدية بين

إيديولوجية الحاكم وإيديولوجية المعارضة تفرض، إذا تنزّهت من الشكوك والتهم الرخيصة، أن يتركز الجهد على الحجج التي يستطيع كل طرف تقديمها للدفاع عن موقفه وسياسته ولكشف مواطن الضعف عند خصومه ومناوئيه، وأن يرتفع الجدال عن مستوى المهاترات، وأن يتناول النقاش القضايا المعيوشة بجوهرها وتفاصيلها الهامة، حتى يكون الرأي العام على أحسن اطلاع للحكم بين الأطراف المتناظرة. إن مدرسة الشعب، في المجتمع المتعدد الإيديولوجيات، مدرسة للتعليم وللتعلّم، فأصحاب الدعوات الإيديولوجية يطرحون دعواتهم أمام الرأي العام لتوعية الشعب وتنويره، ولكنهم يحتاجون في الوقت نفسه إلى الاستنارة بما يقوله الشعب وما يحسه وما يعبّر به عن خبرته المتراكمة عبر الأجيال، وما يشير به إلى تطلعاته في المستقبل. فالمجتمع المتعدد الإيديولوجيات ذو شعب مستنير، نوعاً من الاستنارة، والشعب المستنير يتطلب أن يكون الخطاب الإيديوجي الموجه إليه من أفراده وفئاته وجماعاته بعيداً عن الغوغائية والمغالاة والنزاعات الرخيصة. وإذا كان الشعب القطيع لا يزول تماماً من كيان الشعب، من حيث هو محكوم وغارق في هموم الحياة اليومية، فإن الشعب المستنير يستطيع، بواسطة التعدد الإيديولوجي أن يضغط على القطيع الذي فيه ويخفف من حجمه وتأثيره.

والحق أن ما نسميه الجدل الإيديولوجي والمناظرة الإيديولوجية ليس، واقعياً، سوى شكل من أشكال النزاع، وربما الصراع، بين القوى الاجتماعية التي يتألف الشعب منها. وما دام العنف ملازماً، في الواقع التاريخي، للنزاع والصراع، فإن وظيفة النزاع الإيديولوجي في المجتمع أن ينقل العنف من المستوى المادي إلى المستوى الرمزي، وأن يفتح نافذة لعبور دوافع العنف المكبوتة إلى مجال

الكلام الاجتماعي العلني. إذ إنه من الأفضل للمجتمع أن تظهر تناقضاته وأن تعبر القوى المتنازعة والمتصارعة فيه عن مشكلاتها ومقاصدها عن طريق مذاهب ومعارك إيديولوجية معينة. فالغلبة بواسطة الإيديولوجية، أو التسوية بواسطة الإيديولوجية، أقل كلفة وتدميراً من الغلبة أو التسوية بواسطة العنف المادي. ولذلك لا يعني المجتمع المتعدد الإيديولوجيات أن عالم الرأي فيه قد تحرر من ضغوط وقيود ودوافع القوى الاجتماعية التي ينطوي عليها، أو أن هذه القوى قد تخلّت عن أساليب الكفاح غير الإيديولوجي. إن وراء كل خلاف إيديولوجي خلافاً اجتماعياً، طبقياً أو قومياً أو إثنياً أو مناطقياً أو طائفياً أو فئوياً أو عشائرياً أو غير ذلك. إلاّ أن ميزة الخلاف الإيديولوجي في المجتمع الواحد هي كونه باعتباره تفسيراً للخلاف الاجتماعي، ينقل منطق البحث عن الحل من فكرة القوة ودائرتها إلى قوة الفكر ودائرته. ولهذا السبب، لا بد للتعدد الإيديولوجي في المجتمع السياسي من قواعد وضوابط لئلا يصاب الرأي العام بداء البلبلة والانحلال.

ولكل مجتمع سياسي جملة قواعد وضوابط تناسب بنيته وأوضاعه وظروفه ومعطياته الإيديولوجية. فلا وجود لصيغة مثالية للتعدد الإيديولوجي في المجتمع. إن ثنائية الإيديولوجية الجمهورية والإيديولوجية الديمقراطية في الولايات المتحدة الأميركية تشتغل كواجهة سياسية لخلفية راسخة مركبة من بناءين يسودان المجتمع السياسي الأميركي بكامله، وهما القومية والرأسمالية (في مرحلتها الفوردية - التايلورية الكونية). فهي حصيلة تطور جدلية الاندماج والتمايز في مجتمع الولايات المتحدة الأميركية، ولا يمكن نقلها كما هي إلى أي مجتمع آخر. وقد يكون التحالف سبيلًا لوصول تشكيلات

إيديولوجية متباينة إلى السلطة، أو لإنشاء جبهة معارضة قوية. ومهما يكن من أمر، فإن التعددية الإيديولوجية في المجتمع السياسي أقرب إلى مقتضى العدل من الواحدية الإيديولوجية.

الفصل التاسع السلطة السياسية ومبدأ العدل

١٠٩ - بعدما أوضحنا الخدمات التي تقوم بها السلطة السياسية، تحقيقاً لماهيتها، وحدّدنا طبيعة العلاقة السليمة بينها وبين السلطة الدينية، ثم بينها وبين النظرة الإيديولوجية إلى الحياة الاجتماعية، بات في مقدورنا أن نعالج مشكلة العدل بوصفها أساساً أو جزءاً لا يتجزأ من مشكلة السلطة، عموماً وخصوصاً. فكل سلطة تواجه، منذ لحظة قيامها، سؤال العدل، لأنها حق، والعدل وضع حقوقي، فلا بد لها من تنظيم نسبتها إلى العدل ونسبة العدل إليها.

عندما يتسلم إنسان سلطة معينة، يحتاج إلى الشعور بأن الحق في الأمر الذي يتسلمه متوافق مع مقتضى العدل، إذ إن الحق في الأمر يقوم بين آمر ومطيع، ويستلزم ثبوته كحق في مقابل ثبوت وجوب الطاعة على المطيع، صحة التعاقد أو التفويض الذي انشأه، والأهلية عندما يصل إلى صاحبه بالطبيعة. وثمة حقوق أخرى لا بد من تنظيم العلاقة بينها وبين الحق في الأمر، بعد ثبوته، حتى تكون ممارسة السلطة مرتاحة إلى كونها مؤسسة على العدل. فليس من العدل مثلًا أن يمارس والد مصاب بالجنون سلطة على أولاده، مع أن سلطته عليهم

طبيعية. وليس من العدل أن يستغل صاحب مصنع بؤس العامل حتى يفرض عليه في تعاقده معه شروطاً مذلة أو مرهقة. ومن جهة ثانية، عندما يمارس صاحب السلطة وظيفته، يحتاج إلى الشعور بأن أفعاله تنسجم مع مقتضى العدل، أو بأنها منصفة، لأنه لا يعقل أن يكون الحق في الأمر مرتكزاً لأوامر تحمل في ثناياها ظلما أو ينتج عنها ظلم. فالأمر الجائز للسلطة مقيد بمبدأ العدل. إنه أمر عن عدل، وأمر بعدل، وأمر بالعدل. فلا يجوز للوالد مثلًا أن يعامل أولاده بأوامره وتوجيهاته معاملة اهتمام مع بعضهم ومعاملة اهمال مع بعضهم الآخر، ولا يجوز له أن يدفعهم إلى ظلم غيرهم. كما لا يجوز له أن يطلب منهم ما ليس في طاقتهم، بعد ثبوت عجزهم موضوعياً. فالسلطة، كما قلنا سابقاً، قيادة وخدمة. ولها بهذين الوجهين حدود موضوعية وذاتية عند المأمور المخدوم بقدر ما لها حدود ذاتية وموضوعية عند القائد الخادم.

١١٠ - يتحصل من ذلك أن ثمة ارتباطاً جوهرياً بين السلطة والعدل. فالسلطة لا تكون سلطة حقاً إذا انفكت عن العدل، وهذا الارتباط الجوهري بين السلطة والعدل من الفوارق الأساسية بينها وبين السيطرة. فالسيطرة لا تنبني على العدل، ولا تعمل بحسب مقتضى العدل. وإذا حدث في عملها نوع من عدل أو شيء يشبهه، فإنه يقع بالعرض، وليس حدوثه مقصوداً في ذاته. ويمكننا تفسير العلاقة بين السلطة والعدل بلغة الضرورة، فتقول إن العدل ضروري للسلطة، والسلطة ضرورية للعدل. فالسلطة تبتعد من السيطرة بقدر ما ترتكز على العدل وتسعى إلى تحقيق العدل. والعدل نفسه يجد طريقه إلى دنيا الإنسان ويتحقق في أفعاله وعلاقاته، بقدر ما تتعهده وتحرسه

وتنميه سلطة قائمة فاعلة. إنه موضوع تجربة أصلية وشعور أصيل في كيان الإنسان. ولكنه، أياً كان وجوده في ذاته، لا يتخذ شكلًا معيناً في دنيا الإنسان إلاّ من خلال توسط السلطة وإبداعها. فالعدل العفوي الذي يتحقق من دون فضل أي سلطة ممتنع الوجود، أو إنه على الأقل لا سبيل اليه لدينا.

١١١ - إن تحليل مفهوم السلطة، إذن، يكشف عن وجود العدل فوق السلطة ومعها. إنه فوقها بوصفه مبدأ وقيمة، ومعها بوصفه محتاجاً لها وصنيعاً من صنائعها. ومن الطبيعي أن تظهر هذه الحقيقة في كل نوع سلطة بحسب خصائصه الذاتية.

هذا يعني بالنسبة إلى السلطة السياسية أن مفهومها يتضمن ما يكفي لكي يؤدي بنا تحليله إلى اكتشاف الترابط الخاص بينها وبين العدل. وفي الواقع، إذا نظرنا في الغاية العليا التي تتوجه نحوها سلطة الحاكم، كما حددناها في فصل سابق، بطرقها الخاصة وأهدافها الخاصة، فإننا نجد أن العدل شرط من شروطها الأساسية. لقد قلنا إن السعادة هي الغاية العليا التي يسعى الإنسان إليها، وإن السلطة السياسية تخدم هذه الغاية في حدود طابعها الدنيوي، وفي حدود جانبها الاجتماعي، وفي حدود إمكانات الشعب الذي تتولى أمره. فهل يمكن أن تقوم السلطة السياسية بقسطها الخاص في سبيل السعادة من دون نظر دائم في العلاقات التي تنعقد وتنحل وتتجدد بين أفراد الشعب وفئاته، وسعي دائم إلى صون هذه العلاقات من الاختلال والاضطراب والعدوان والإفراط المقضي إلى تدميرها؟ لا شك في أن سعادة المجتمع تختلف عن سعادة الفرد، بحيث لا يجوز قياس الواحدة على الأخرى. ولكن، كما يمتنع أن يكون الفرد سعيداً

وفيه ظلم في نفسه وفي علاقاته مع الآخرين، يمتنع أن يكون المجتمع سعيداً وفيه ظلم في نفسه وفي علاقاته مع المجتمعات الأخرى. فالعدل شرط من شروط السعادة، سواء على مستوى الفرد أم على مستوى المجتمع. ويعني ذلك أن السعادة لا تنتج حتماً من حصول العدل، إذ إنه واحد من جملة شروط ضرورية لحصول السعادة، وحصول السعادة فعلًا قد يتطلب أكثر من توافر شروطه الضرورية المعروفة. ففي المجتمع، لا يمكن أن تنشأ حالة سعادة عامة، نسبية طبعاً، من دون حد معين من العدل في ممارسة السلطة السياسية لمهامها الأمنية والتنظيمية والتدبيرية والإنمائية، مع اعتبار حال البؤس أو الرفاهية والأحوال الأخرى المؤثرة في نيل المجتمع سعادته. ولعل هذا هو المعنى العميق الذي قصده بعض القدماء عندما شبهوا العدل بالمطر. ومن هنا يتبين أن العدل قيمة عليا بالنسبة إلى السلطة السياسية بقدر عزيمتها على أن تكون خدماتها صحيحة ونافعة للمجتمع بوجه عام وشامل، ودافعة إلى قدر معقول من الارتياح العام والطمأنينة الشاملة.

وفي هذا الاتجاه، لا نرى صواباً في المذاهب التي تفصل فصلًا مطلقاً بين السلطة السياسية وبين العدل، تطبيقاً لمبدأ فصل السياسة عن الأخلاق. فالسياسة تتميز في ماهيتها عن الأخلاق، والسلطة السياسية عن السلطة الأخلاقية. ولكنها لا تنفصل عنها انفصالًا مطلقاً. ولذلك يبدو لنا أن أديت شتاين لا تعبر عن الحقيقة تماماً، حيث تقول في كتابها **«في الدولة»** إنه «ليس من الممكن الاعتراف للدولة بتحقيق العدل كمهمة مطابقة لفكرتها»، وذلك بحجة أن لا شيء يمنع تصور إمكانية تحقيق الحق الخالص بين الناس من دون الدولة، وبحجة أن الحق الوضعي في الدولة يمكن أن يكون غير

عادل. فالحجة الأولى افتراضية محضة، والحجة الثانية غير حاسمة. إن العدل كقيمة عليا بالنسبة إلى الإنسان الاجتماعي لا يمكن أن ينفرد الضمير الفردي في تحديده وتطبيقه. ولذلك لا بد من مشاركة السلطة الاجتماعية في هذه المهمة، وبخاصة السلطة السياسية. فالعدل، إذن، قيمة بالنسبة إلى السلطة السياسية ليس فقط من حيث إنه شرط من شروط السعادة في المجتمع، بل أيضاً من حيث إنه وجه من وجوه تفاعل الأخلاق مع السياسة. فكما يفرض هذا التفاعل قيمة أخلاقية، كالعدل، على السياسة، يفرض قيمة سياسية، كمحبة الوطن، على الأخلاق. وأما الحيد عن العدل في الحق الوضعي الذي تحدده الدولة، فإنه إمّا أن يكون واقعاً في دولة تسودها روح السلطة، وهي التي تستحق أن تسمى دولة بالمعنى الحقيقي، وإما أن يحدث في دولة تسودها روح السيطرة. وفي الحالة الأخيرة، الأمر طبيعي، إذ ليس العدل من القيم التي تتوخى الدولة وحكمها تحقيقها أو التقيد بها. وفي الحالة الأولى، الأمر نسبي، ويمكن البحث عن أسبابه لإزالتها قدر الإمكان. غير أنه لا يعني إطلاقاً أن العدل ليس مهمة مطابقة لماهية الدولة بمعناها الحقيقي.

١١٢ - والعدل بالنسبة إلى السلطة السياسية هو العدل الإنساني، العدل بمفهومه الإنساني، في عالم الاجتماع الإنساني. إننا في هذا الكتاب ندرس السلطة كظاهرة من ظاهرات الإنسان، بصرف النظر عن الماورائيات والكونيات، لا على أساس نفي لهذين المستويين من النظر الفلسفي، بل لإثبات التدرج في النظر الفلسفي، انطلاقاً من النظر في الإنسان والسؤال عن الإنسان. ولذلك لسنا ندرس من العدل سوى العدل الذي نصادفه في تحليلنا للسلطة

الإنسانية، ونترك الآن العدل الذي يمكن تسميته العدل الكوني، وذاك المعروف بالعدل الإلهي. ومن هذا المنطلق، نعارض مناهج الذين يستخرجون نظرتهم إلى العدل الإنساني من نظرتهم الماورائية أو الدينية المسبقة، زاعمين أنه من غير الممكن تعقل العدل الإنساني إلا عن طريق التحدّر إليه مما هو فوق الإنسان وحوله، ونعارض أيضاً مذهب الذين، من أمثال ريمون بولان، يقولون بأن لا وجود للعدل إلا بالإنسان وللإنسان، فلا عدل بالنسبة إلى الجمادات وإلى الحيوانات وإلى سائر الموجودات غير العاقلة، لأن العدل قيمة موجودة بوجود كائن يتمتع بالعقل والإرادة الحرة والقدرة على خلق عالمه الخاص باستقلال ذاتي كامل. أجل، لا يمكن وصف سقوط الحجر أو نمو الشجرة في حد ذاته، بأنه عدل، ولا بأنه ظلم، كما لا يمكن الحكم على افتراس حيوان لحيوان، بالبداهة نفسها التي نحكم بها على عدم الوفاء بالعهد. ولكن مشكلة العدل في الكون المحيط بالإنسان تتأسس على علاقة الإنسان بهذا الكون، وتحديداً على حقوقه عليه. فما هي بالضبط حقوق الإنسان على موجودات الكون، على اختلاف أجناسها ومراتبها؟ لقد سادت منذ مطلع العصور الحديثة في أوروبا نظرة تحدّد علاقة الإنسان بالكون بثلاثة مبادئ: المركزية الأنسية والاستيلائية والاستهلاكية. وقد أحدثت هذه النظرة من المشكلات الجسيمة على صعيد البيئة ما يكفي لكي يبادر الإنسان إلى البحث عن الخطأ الكامن فيها، فيما هو أبعد من المستوى الذي تتحدد به الحركات المدافعة عن البيئة في المجتمعات الصناعية. ومن إعادة تحديد حقوق الإنسان على موجودات الكون، لا بد من الانتقال إلى السؤال عن حقوق هذه الموجودات نفسها، وعن نظام العلاقات السليمة معها، وإن كانت لا تتمتع بمثل ما يتمتع به الإنسان من ذات وصفات. بعبارة أخرى، ليس

من الصحيح حصر وجود العدل في عالم الإنسان حصراً قطعياً. فالعدل في الكون مشكلة لها ما يبررها ويميزها، وليست من دون معنى. غير أن مواجهة هذه المشكلة لا تكون بالارتداد الهروبي إلى وجهات النظر السابقة للعصور الحديثة، ولا تستلزم إطلاقاً نفي الطبيعة الخاصة للعدل الإنساني، وإمكانية التعرف على هذه الطبيعة وتحليلها فلسفياً بصورة تؤدي تدريجياً إلى تفاهم شامل حولها.

١١٣ - والمدخل الأقرب والأجدى إلى التفاهم الشامل حول العدل الإنساني هو الاتفاق على مفهومه. فالفلسفات والأديان والإيديولوجيات والقوى الاجتماعية السياسية، التي تتصارع حول مشكلة السلطة، تتصارع في الوقت عينه حول مشكلة العدل وحول مفهوم العدل نفسه. ولا سبيل لتجاوز هذا التصارع من دون مفهوم واضح، واسع ومرن، يكون للتفكير في العدل كقيمة إنسانية عامة، وفي العدل من وجهة السلطة السياسية، قاعدة صالحة للتحاور والتلاقي والانطلاق، وأداة نافعة للتنفيذ والتقدم في البحث. فما هو إذن مفهوم العدل كقيمة بالنسبة إلى السلطة السياسية؟

جواباً عن هذا السؤال، نعتمد التعريف التأليفي الآتي: العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية هو ترتيب اجتماعي تاريخي، يعترف لكل ذي حق واستحقاق بحقه واستحقاقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له، تحت شروط معينة. ونبادر فوراً إلى شرح ما نعنيه بكل عنصر من عناصر هذا التعريف.

نقول إن العدل ترتيب اجتماعي للدلالة على كونه من الأمور التي يتعلق وجودها بإرادة الإنسان الاجتماعي وعقله، وليس من الأمور التي تأتي إلى دنيا الإنسان الاجتماعي عن طريق العفوية

الخالصة أو المصادفة الخالصة. فالترتيب الاجتماعي ليس سوى التنظيم الاجتماعي معتبراً من جهة المتقدم والمتأخر أو الأرقى والأدنى وما أشبه. كل مجتمع يعرف ترتيباً ما، في إطار وحدته العامة. وهذا الترتيب ليس هدية من الطبيعة، بل هو من صنع الإنسان نفسه. ولكن من يصنعه في المجتمع وكيف يتم التواضع عليه؟ هنا يبرز دور السلطة السياسية الحاكمة. فهي في الحقيقة أكثر السلطات الفاعلة في المجتمع قدرة ومسؤولية عن وضع الترتيب، وإقامته في المجتمع. أما أطراف هذا الترتيب، فإنهم أفراد المجتمع وجماعاته، على اختلاف العلاقات والروابط التي تقوم فيما بينهم. فالترتيب الاجتماعي يطال الجانب الاجتماعي من وجود الإنسان بأوسع معانيه. وهو بطبيعة الحال، شأن تاريخي، بمعنى أنه متغير ومحكوم بظروف المكان والزمان، وبمعنى أنه موضوع لعمل مستمر وإعادة نظر دائمة.

ولكن ليس كل ترتيب اجتماعي تاريخي ترتيب سلطة وعدل. فقد يتصرف الحاكم السياسي عندما يقر ترتيباً معيناً للمجتمع الذي ينتمي إليه، تصرف المسيطر الذي يرى إلى مصالحه في الدرجة الأولى ويربط مواقع الأفراد والجماعات في المجتمع بالمبادئ والقواعد التي تؤمِّن دوام سيطرته وتعزيز مصالحه. عندئذ، يكون الترتيب الاجتماعي الذي يقيمه ترتيب سيطرة وظلم، لا ترتيب سلطة وعدل. ولذلك لا بد من التفريق بين الترتيب الذي هو في حد ذاته ترتيب عدل وبين الترتيب الذي هو في حد ذاته ترتيب ظالم. ومعيار هذا التفريق ليس سوى حقوق الناس في المجتمع. فالعدل ترتيب يقوم على المبدأ القائل بأن لكل عضو في المجتمع حقوقاً معينة، ناتجة من طبيعة الأشياء أو من أفعاله بوصفه كائناً حراً ومسؤولاً، بينما الظلم ترتيب يقوم على المبدأ

القائل بأن لا حقوق للناس في المجتمع إلا ما يشاء الحاكم ويرتضيه لهم، بعد فرض حقوقه عليهم، وهي ناتجة في النهاية من امتداد قبضته وسلطانه عليهم. ولكن ما هي بالضبط الحقوق التي يفترضها ترتيب العدل؟ أمام هذا السؤال تبرز صعوبات نظرية تجعل مفهوم العدل موضوعاً لتأويلات متعددة. والتأويل الذي نرى فيه الصواب هو الذي يربط مفهوم العدل بنظرية الحقوق الطبيعية. فكل إنسان يولد حاملاً منظومة من الحقوق التي لا دخل لأي سلطة بشرية في تكوينها، من الحق في الحياة وأسبابها إلى آخر ما يمكن استنباطه أو اكتشافه تأسيساً على هذا الحق. وكل ترتيب اجتماعي لا يقوم على احترام هذه الحقوق يخرج عن نطاق العدل.

غير أن احترام الحقوق الطبيعية، وما يرتبط بها أو يتفرع عنها، لا يكفي وحده لتمييز ترتيب العدل. فالإنسان كائن فاعل بعقله وإرادته الحرة، وحقوقه الطبيعية ليست سوى شروط بالنسبة إلى ما يستحقه بفعله. فإذا كانت الملكية حقاً من حقوق الإنسان الطبيعية، فالعبرة كل العبرة في الفعل الذي يقوم به لممارسة هذا الحق. وإذا كانت المعرفة حقاً من حقوق الإنسان الطبيعية، فالعبرة كلها في الفعل الذي يقوم به لممارسة هذا الحق. وهذا يعني أن الاستحقاق هو الموضوع الحقيقي للعدل ومداره النهائي. وكل ترتيب اجتماعي لا يتمحور على هذا الموضوع يخرج عن نطاق العدل.

وإذا صحّ ذلك، فإن العلاقة بين السلطة السياسية والعدل تدور على قضية الاستحقاق بالنسبة إلى أعضاء الدولة في ضوء حقوقهم الطبيعية، وبالنسبة إلى الدولة نفسها في ضوء حقوقها الطبيعية. أجل هذه الحقوق هي قاعدة الانطلاق للسلطة السياسية. ولكن فعل السلطة السياسية يظهر بجلاء وتميز في تعاملها مع استحقاق كل عضو من

أعضاء الدولة. ولما كانت كل سلطة سياسية محدودة الإمكانات، مهما بلغت ومجتمعها من القدرة، فإنه من الضروري أن ينفتح مفهوم العدل بالنسبة إليها على مستويين من التعاطي مع الحق والاستحقاق. المستوى الأول هو الاعتراف، والثاني هو إتاحة التمتع. ففي المستوى الأول، يجري الإعلان الرسمي عن القبول المبدئي من جهة السلطة السياسية باحترام وتعزيز ما يعود لكل عضو من أعضاء الدولة، شخصاً طبيعياً كان أم شخصاً معنوياً، وما يعود للدولة نفسها، من حق طبيعي ومن استحقاق بالفعل. الأمر الذي يعبّر عن مدى الوعي والاستعداد عند السلطة السياسية للالتزام بتحقيق الحق وتقدير الاستحقاق. وفي المستوى الثاني، يجري التحديد التطبيقي المفصل لكيفية تمتع كل عضو من أعضاء الدولة بحقه واستحقاقه، بحسب مقتضيات المرحلة التاريخية التي تجتازها الدولة. ومن الطبيعي أن تبادر السلطة إلى وضع مجموعة من التقييدات والشروط حول ممارسة أعضاء الدولة لحقوقهم الطبيعية وتمتعهم بما يستحقونه نتيجة جهودهم ومساعيهم. فهذه التقييدات والشروط ناتجة من خصوصيات المجتمع الذي تحكمه، ومن مستوى تقدمه المادي والثقافي. وهي على أي حال غير الواجبات المصاحبة أو المقابلة للحقوق، والتي لا بد من تناولها كالحقوق حتى يكتمل ترتيب العدل في المجتمع.

أما العدالة التي يقع الترادف بينها وبين العدل تساهلًا، فإنها تضيف إلى معنى العدل بعداً ذاتياً. فالعدل هو الترتيب الموصوف سابقاً في حد ذاته، والعدالة هي محبة العدل وطلبه والسعي إليه والفرح بتحقيقه. مفهوم العدل يوجّه الإدراك نحو الحيز الذي هو فيه، كما في قولنا العدل الإنساني أو العدل الروماني، أو نحو الميدان الذي يظهر فيه، كما في قولنا العدل الاقتصادي، أو نحو المستوى

التصوري الذي يحدد معرفته، كما في قولنا العدل الفلسفي أو العدل الإيديولوجي. ومفهوم العدالة يوجّه الإدراك نحو الذاتية الفردية، كذاتية القاضي، أو الذاتية الجماعية، كذاتية الفئة المهنية أو الطبقة الاجتماعية، في تعاملها مع العدل، طلباً لمعرفته وتحقيقه قدر الإمكان. وهكذا عندما نتحدث مثلًا عن عدل الحاكم، فإننا نقصد الترتيب نفسه الذي ندركه في تشريعاته وسائر أعماله حاملًا تحديدات معينة حول الحقوق والمطالب والمرتجيات عند المحكومين. وعندما نتحدث عن عدالة الحاكم، نقصد مدى استعداده وإقباله وتوفيقه في إقامة العدل في دولته وفيما بينها وبين غيرها من الدول. وعلى هذا النحو، يحسن التمييز بين العدل الاجتماعي والعدالة الاجتماعية، وسواه من أنواع العدل، تمشياً مع قاعدة التمييز في العمليات، بقدر الإمكان، بين الموضوعي والذاتي، وأشكال الجمع بينهما.

١١٤ - هذا هو مفهوم العدل كما نراه بالنسبة إلى السلطة السياسية. ومن أجل مزيد من الشرح والتوضيح، ننتقل إلى تحليل نقدي لمفهوم العدل كما تطرحه، من وجهة مناقضة لوجهتنا، فلسفة السيطرة. ونختار لتمثيل هذه الفلسفة نصاً من كتاب «**آراء أهل المدينة الفاضلة**» اختصر فيه الفارابي مذاهب عدة تلتقي عند القول بأن العدل هو التغالب وسيطرة الأقوى.

«قالوا: فإذا تميزت الطوائف بعضها عن بعض بأحد هذه الارتباطات، أما قبيلة عن قبيلة، أو مدينة عن مدينة، أو أحلاف عن أحلاف، أو أمة عن أمة، كانوا مثل تميز كل واحد عن كل واحد. فإنه لا فرق بين أن يتميز كل واحد عن كل واحد أو يتميز طائفة عن طائفة. فينبغي بعد ذلك أن يتغالبوا ويتهارجوا. والأشياء التي يكون عليها

التغالب هي السلامة واليسار واللذات وكل ما يوصل به إلى هذه. وينبغي أن يروم كل طائفة تسلب جميع ما للأخرى من ذلك، وتجعل ذلك لنفسها، ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال. فالقاهرة منها للأخرى على هذه هي الفائزة، وهي المغبوطة، وهي السعيدة. وهذه الأشياء هي التي في الطبع، إما في طبع كل إنسان أو في طبع كل طائفة. وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية. فما في الطبع هو العدل. فالعدل إذاً التغالب. والعدل هو أن يقهر ما اتفق منها. والمقهور إما أن يقهر على سلامة بدنه، أو هلك وتلف، وانفرد القاهر بالوجود، أو قهر على كرامته وبقي ذليلاً ومستعبداً، تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الأنفع للقاهر في أن ينال به الخير الذي عليه غالب ويستديم به. فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل. فهذه كلها هي العدل الطبيعي، وهي الفضيلة. وهذه الأفعال هي الأفعال الفاضلة. فإذا حصلت الخيرات للطائفة القاهرة، فينبغي أن يعطى من هو أعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات أكثر، والأقل غناء فيها أقل. وإن كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة، أعطي الأعظم فيه كرامة أكبر. وإن كانت أموالاً، أعطي أكثر. وكذلك في سائرها. فهذا هو أيضاً عدل عندهم طبيعي».

«قالوا: وأما سائر ما يسمى عدلًا، مثل ما في البيع والشراء، ومثل رد الودائع، ومثل أن لا يغضب ولا يجور، وأشباه ذلك، فإن مستعمله إنما يستعمله أولًا لأجل الخوف والضعف، عند الضرورة الواردة من خارج».

نترك خارجاً عن تحليلنا لهذا النص مسألة الارتباطات التي تتألف بها الجماعات البشرية، لأنها ليست مقصودة ههنا في ذاتها،

ونتظر إليها فقط من زاوية علاقتها بظاهرة التغالب. فمن الواضح أن النص يؤكد ظاهرة التغالب على مستوى العلاقات بين الأفراد، وعلى مستوى العلاقات بين الجماعات، باعتبار أنها الظاهرة الأساسية الشاملة في العلاقات بين الناس وفي العلاقات بين الموجودات الطبيعية جميعها. إن ظاهرة التعاون والمشاركة غير منفية، ولكنها موضوعة بين حدين: حد الارتباطات الضرورية بين الأفراد وحد الأخطار التي تتعرض لها كل جماعة من غيرها من الجماعات المختلفة. فإذا زال الخطر الوارد من خارج، زالت أسباب المعاونة والمشاركة، وعاد شعار ظاهرة التغالب إلى الصدارة، من مستوى العلاقات بين الجماعات إلى مستوى العلاقات بين الأفراد. ومن جهة ثانية، لا يكتفي النص بطرح ظاهرة التغالب من وجهة وصفية واقعية، بل يطرحها من وجهة معيارية وجوبية، ويجعل منها قانوناً للعلاقات بين الناس بلغة الواقع وبلغة الواجب. وهكذا يصل إلى الأطروحة المركزية التي يدافع عنها، وهي أن العدل هو التغالب، أو أن التغالب هو العدل الطبيعي. وما عداه مما يسمى عدلًا ليس سوى اتفاق ناتج عن خوف أو عن ضعف، ولا يدوم إلا بدوام الخوف أو الضعف.

فالنقطة الأولى التي تستوقفنا في هذا النص تدور على العلاقة بين العدل بين الناس والعدل بين الموجودات الطبيعية. فما هو المبرر للقول بأن القانون الذي يحكم العلاقات بين الموجودات الطبيعية ينبغي أن يحكم العلاقات بين الناس؟ وتالياً، لماذا ينبغي أن يكون العدل الإنساني صورة عن العدل الكوني؟ إن فلسفة التغالب تعترف بأن فطرة الإنسان تختلف عن فطرة الموجودات الطبيعية بشيئين: الرؤية والاختيار، وتسمي الإنسان حيواناً مختاراً. فهل من المعقول أن يتصرف الحيوان المختار مع نفسه ومع أمثاله كالحيوان غير

المختار؟ إن الفارق الكياني بين الإنسان وسائر الموجودات الطبيعية يحتم على فلسفة العدل أن تفرق بين العدل بين بني الإنسان والعدل بين سائر الموجودات الطبيعية. فالعدل الإنساني ليس فرعاً من فروع العدل الكوني، وليس تطبيقاً من تطبيقات مختلفة لنموذج يسود الموجودات المختلفة في الكون. ولذلك ليست القضية الأساسية ههنا قضية طبيعة القانون الذي يحكم العلاقات بين الموجودات المختلفة في الكون، بل هي إمكانية شموله تلك الفئة من الموجودات المسماة حيوانات مختارة. لقد ظن الفارابي أن نقد فلسفة التغالب يكون بنقض الأطروحة التي تقوم عليها هذه الفلسفة، أي بإثبات وجود النظام والترتيب في الكون. ولكنه لم يفطن إلى أن العدل بين بني الإنسان لا يرتد إلى ما في الكون من قوانين ولا يقام على غرار ما في الكون من نظام وترتيب. ففي النهاية، سواء صحّ القول بالتهارج والتغالب أم بالنظام والترتيب على مستوى الموجودات في الكون، ينبغي فصل قضية العدل بين بني الإنسان عن قضية العدل بين تلك الموجودات

وينبغي بعد ذلك اعتماد فصل ثان، هو الفصل بين القوة والتغالب. إنه فصل صعب، إذ يبدو معارضاً لما تميل إليه النفوس بوجه الإجمال لما ترسخ فيها من تأثير التقاليد العريقة المكرسة لربط القوة بالتغالب. ولكنه ضروري لفهم طبيعة الأشياء في المستوى البشري. ففي فلسفة التغالب، ليست القوة شرطاً للتغالب وحسب، بل هي تؤدي إليه بالضرورة. كأنه لا وجود للقوة إلا للتغالب، ولا نمو للقوة إلا بالتغالب. فالقوة والتغالب وجهان لظاهرة واحدة. والحق إنهما ظاهرتان اثنتان، مهما كان بينهما من وشائج وصلات عميقة. فالقوة شكل من أشكال القدرة، والتغالب شكل من أشكال التفاعل. والقوة وسيلة، مهما عظم شأنها وعظمت الحاجة إليها والمنفعة منها،

وليست غاية، إلا بالنسبة إلى من يزعم أنها من القيم العليا. إنها إذن خاضعة لمنطق أعلى من منطقها الذاتي وأعني به منطق الاستخدام. فكما يمكن استخدامها للتغالب، يمكن استخدامها لغير التغالب. إن معنى السلاح في اليد التي تمسكه، وفي الرأس الذي يحرك هذه اليد. فإذا تصورنا أن العلاقات بين الأنا والآخر ترتد إلى علاقة التغالب، انحصر معنى القوة في منطق التغالب. غير أن تصوراً كهذا ينفي حقائق أساسية في العلاقات بين الأنا والآخر، مثل حقائق التعايش والتعاضد والتحابّ والعيش المشترك، وهذه حقائق تنتظم في منطق عام هو منطق المسالمة. ولذلك ينبغي النظر إلى القوة من وجهة منطق التغالب ومن وجهة منطق المسالمة، ثم النظر إلى هذين المنطقين من حيث التأصل في العلاقات بين الناس والفائدة الحقيقية من كل منهما. بعبارة أخرى، ليس الاقتران بين القوة والتغالب اقتراناً ضرورياً. فالبشر من حيث هم حيوانات عاقلة ومختارة، قادرون على طلب القوة وتطويرها وإنمائها وتوظيفها في علاقات سلمية فيما بينهم. فإذا كان الردع لا يبتعد كثيراً عن منطق التغالب، فإنه على الأقل لا يضع في الصدارة الغزو والإرغام والإذلال والاستعباد. وإذا كان السلب هو القانون العام للعلاقات بين الأفراد والجماعات، فمتى يتم إنتاج الخيرات الصالحة للسلب، ومن ينتجها، وكيف يمكن دفع الناس إلى الإنتاج بدلًا من السلب؟.

وبعد، فلعل فلسفة التغالب الموجّه نحو السلب، مروراً بالقتل أو بالقهر أو بالاستعباد، لا تنفي تماماً وجود الحق بين الناس. إنها، إذا تعمقنا في تحليلها، تبدو أقل اهتماماً بنفي الحق في ذاته مما هي بنفي إمكانية تمييزه، نظرياً وعملياً، عن القوة. فالحق، إذا كان موجوداً بين الناس، فإنه موجود بمقدار ما لهم، أفراداً أو جماعات،

من قوة، لا بمعنى الأداة الموصلة إلى تبيانه وممارسته، بل بمعنى المعيار لتحديده وفرضه. الحق هو، بهذا المعنى، حق القوة. ولما كانت القوة متفاوتة بين الناس، كانت الحقوق كذلك متفاوتة بحسب مراتب القوة، وكان نصيب الأقوى من الخيرات أكبر من نصيب الأضعف. ولكن هذا التفسير لعلاقة الحق بالقوة لا يكشف عن القيمة الصحيحة للقوة بالنسبة إلى الحق. فإذا كان الحق موجوداً بين الناس، فإن وجوده لا يتوقف أصلاً على القوة، ولا على الخوف والضعف اللذين يندرجان ضمن علاقات القوة، بل يتوقف على الخصائص والمقومات الماهوية للكائن البشري. الحق للإنسان نابع أصلًا من ماهية الإنسان. والقوة صفة نسبية يكتسبها الإنسان بتفعيل طاقاته واستغلال ظروفه، مع الاحتفاظ بخصائصه ومقوماته الماهوية. وهي، كما قلنا سابقاً، وسيلة يستخدمها الإنسان في مختلف أفعاله لبلوغ أغراضه وأهدافه وغاياته. فهي، بهذا المعنى، تلعب دوراً، وربما دوراً حاسماً، على مستوى الاستحقاق، لا على مستوى الحق بمعناه الأصلي. لكل إنسان حقوق طبيعية سابقة على القوة الراهنة التي يتمتع بها. ولكل إنسان استحقاق تابع لأفعاله الحرة ولكيفية استخدامه للقوة التي يتمتع بها، ضمن احترامه لحقوق غيره. فإذا جاز الكلام على عدل طبيعي، فإنه غير العدل المتماهي مع علاقات القوة والتغالب. إنه الترتيب الاجتماعي المؤسس على الحقوق الطبيعية التي لكل إنسان، والضامن لكل إنسان ما يكتسبه لنفسه بجهوده الخاصة، أي بقوته الشخصية، دون أي إكراه لغيره بواسطة القوة إياها.

١١٥ - في ضوء هذه الشروح، نستطيع التقدم في تحليل العلاقات بين السلطة السياسية والعدل في اتجاهات ثلاثة: اتجاه

سياسة السلطة السياسية، واتجاه قيام سلطة الحاكم، واتجاه قيام سلطة الدولة. هذه الاتجاهات تؤلف معاً ما يمكن تسميته مجال العدل السياسي بالمعنى الواسع للعبارة. فلو أخذنا مثلًا العدل الاقتصادي في المجتمع، فإنه ميدان من الميادين التي تطالها سياسة الحاكم التي تبغي إقامة العدل في المجتمع. إنه اقتصادي من حيث الموضوع، وسياسي من حيث طبيعة السلطة التي تتولاه. إنه عدل سياسي اقتصادي. غير أن موضوع العدل يمكن أن يكون السلطة السياسية نفسها. وهو في الأساس كذلك. ففي هذه الحالة، نكون أمام مفهوم حصري للعدل السياسي، وأمام مشكلات مختلفة عن التي يطرحها مفهوم العدل الاقتصادي. والسؤال الأساسي الذي تواجهه نظرية السلطة في هذه النقطة هو السؤال عن المرجع المسؤول عن إقامة السلطة السياسية على أساس من العدل. إذا كان لا بد من سلطة سياسية لإقامة العدل في المجتمع، فمن هي السلطة المسؤولة عن إقامة العدل السياسي نفسه؟ جواباً عن هذا السؤال، يمكننا أن نقول إن المرجع المسؤول عن العدل السياسي على مستوى سلطة الحاكم إنما هو سلطة الدولة، لأنها أعلى من سلطة الحاكم ومصدر لها. ولكننا لا نرى سلطة شبيهة بسلطة الدولة تستطيع أن تلعب بالنسبة إلى سلطة الدولة الدور الذي تلعبه هذه السلطة بالنسبة إلى سلطة الحاكم. فكيف يتحقق العدل السياسي على مستوى سلطة الدولة؟

١١٦ - إنطلاقاً من تعريفنا للعدل بالنسبة إلى السلطة السياسية، ينبغي لنا أن نبدأ بالحق الذي ينبغي الاعتراف به للدولة لكي تكون سلطتها سلطة حقاً، أي قائمة بحسب العدل. وهذا الحق هو الحق في الوجود. فإذا ثبت للدولة هذا الحق، أمكن البحث في سائر وجوه

الاقتران بينهما وبين العدل. وقد يبدو مستغرباً أن يكون الحق في الوجود منطلق البحث في العلاقة بين الدولة والعدل، ولكن هذا الاستغراب يزول لحظة تدرك الفرق بين وجود الدولة ووجود الفرد. فالفرد البشري يأتي إلى الوجود، لا باختياره، بل باختيار غيره. ويستمر في الوجود باختياره، لأنه أتى إلى الوجود كائناً مختاراً. وليس من حق من جاء إلى الوجود باختيارهم أن يمنعوا عنه الحق في الحياة، والحق في أمر نفسه، ما دام مثلهم وما داموا قد جاؤوا إلى الوجود بالطريقة نفسها. أما الدولة، فإنها لا تأتي إلى الوجود باختيار غيرها، بل باختيار مجموعة أعضائها، أو قسم منهم، وإن ساعدت على قيامها عوامل خارجية، أي إن إرادة إيجادها سابقة لوجودها ومستمرة فيها محايثة لوجودها منذ لحظة قيامها. وهذا يعني، بلغة المفارقات، أن والدي الدولة هم أيضاً أولادها. ولذلك تحتاج إلى توكيد وجودها وجعله أمراً مقبولاً، أي أنها تحتاج إلى إظهار إرادة إيجادها كإرادة محقة، وليس فقط كإرادة أمر واقع. إن الإرادة الجامعة التي تأتي الدولة إلى الوجود بها تجمع وتفصل في الوقت عينه. إذ إنها إرادة نحن مجتمعية معينة، متكونة على أساس منظومة معينة من الانتماءات، تعلن عن نفسها كنحن لها هوية خاصة ولها استقلالها بالنسبة إلى العالم المحيط بها. فما تقوم به من جمع وفصل عمل طبيعي لها، ولكنه لا يتكرس لها حقاً إلا بمقدار ما تنتفي المعارضة لها فيما تجمع وفيما تفصل. ومن هنا، ارتبط إثبات حق الدولة في الوجود بنوعين من الأدلة: نوع متعلق بالداخل وآخر متعلق بالخارج.

أما الأدلّة المتعلقة بالداخل، فإنها تدور كلها على مدى تماهي أعضاء الدولة مع الإرادة الجامعة المولدة لها. وفي الواقع، ثمة حد أقصى لهذا التماهي، هو الإجماع، وحد أدنى، هو الأغلبية المطلقة،

ودرجات عديدة بين الإجماع والأغلبية المطلقة، بالنسبة إلى مجتمع متعين معني بقيام دولة ينتظم بها أمره. فإذا لم تكن إرادة قيام الدولة موجودة عند أغلبية أعضاء المجتمع على الأقل، فأي حق يكون لها في الوجود؟ غير أن مسألة الأغلبية المتعلقة بقيام الدولة تصطدم، في كثير من الحالات، بمشكلة تعدد الانتماءات في المجتمع وكيفية دخولها في منظومة واحدة مؤهلة لتأسيس دولة. فهذه المشكلة تضع كل دولة أمام امتحان عسير. وليس في الفلسفة وصفة جاهزة يمكن تقديمها لكل الدول، أو لكل دولة بمفردها، لحل هذه المشكلة. فما تعنى الفلسفة به لحل هذه المشكلة إنما هو المبدأ العام، أو الشرط العام الذي يكفل احترامه قيام الدولة الحقة، وتمتعها بالحق في الوجود وسائر الحقوق الملازمة لماهيتها. هذا المبدأ أو الشرط هو، بكل بساطة، الرضا الحر لدى الجماعات المعنية بالدخول في كيان الدولة بحسب شكل معين، وإقامة سلطتها العامة بحسب نظام معين. فكما ينبغي طلب الرضا الحر عند أغلبية أعضاء المجتمع على الأقل لتبرير قيام الدولة وسلطتها، في حالة المجتمع المتجانس انتمائياً، ينبغي طلب الرضا الحر، في حالة المجتمع غير المتجانس، عند أغلبية الأعضاء على الأقل، من كل جماعة من الجماعات الكبرى المتميّزة الانتماء في المجتمع. بهذا الشرط، تقوم الدولة قياماً صحيحاً، وينخفض مستوى القهر في توليدها إلى حد معقول. فالرافضون لقيامها يستطيعون متابعة نضالهم ضدها، لكن على صعيد الرأي فقط، حتى يصبحوا أغلبية، وذلك على أساس أن التعدد الإيديولوجي في الدولة أمر مشروع، ولو طاول أساس الدولة نفسه.

وفي هذا السياق، ينفتح الباب واسعاً على مشكلة دقيقة، بالغة الحساسية أحياناً، وقلما تخلو منها دولة في العالم. ألا وهي مشكلة

الأقلية الأثنية، العرقية أو الثقافية. فمن ناحية المبدأ، لا أحد يستطيع منع أي أقلية أثنية من النزوع إلى حكم نفسها بنفسها وإلى إنشاء دولة لها، إذا وجدت أن صيغة الحكم الذاتي لا ترضيها، وأن الفدرالية غير كافية، وإذا تحقق لها شرط الحصول، دون منازع، على القاعدة الأرضية الصالحة. وهذا ما أعلنته، ضمنياً على الأقل، الحركة التحررية في العالم، تحت شعارات مختلفة، مثل حق الشعوب في تقرير المصير، وحق الاختلاف والانفصال. ولكن قضية إنشاء دولة بالمعنى التام للكلمة ليست صفقة تجارية ولا قضية قرار بسيط يمكن التراجع عنه عند الضرورة. إنها قضية خطيرة ومصيرية، لها مستلزمات كثيرة، ونتائج هائلة، سواء على صعيد المجتمع المنشئ للدولة، أو على صعيد المسرح العالمي الذي يتعين عليه أن يستقبل الدولة الناشئة كلاعب من لاعبيه، فلا يمكن تركها للأهواء المتغيرة والاعتبارات الصغيرة أو القصيرة التي يهدد استفحالها بتفتيت كل دولة وتوسيع دائرة الفوضى والضعف على المسرح الدولي. ولذلك لا بد لاتخاذ القرار الصائب في شأنها من رؤية سياسية اجتماعية واسعة وحسابات للمصالح بعيدة النظر. وفي النهاية، لا بد من قيادة متكونة بحرية تامة، قادرة على انتزاع تأييد الرأي العام وعلى تعبئته وتحريكه، وقادرة أيضاً على إقناع الدول القائمة بالاعتراف بها.

وهذا الاعتراف هو بالضبط محور الأدلة المتعلقة بالخارج بخصوص إثبات حق الدولة في الوجود. إذ إن الدولة المستمدة وجودها من الإرادة الجامعة لا تستطيع أن تناقض إنجازات هذه الإرادة على المسرح العالمي وتكفل لنفسها الدوام. على العكس، إنها تحتاج إلى أن تكون متصالحة مع الوضع العالمي لهذه الإرادة، حتى يتفق وجودها بذاتها ولذاتها، كتعبير عن إرادة جامعة جزئية، مع

وجودها لغيرها من التعبيرات المماثلة عن الإرادة الجامعة العاملة في العالم. وفي هذه النقطة، ينبغي الانتباه بدقة لترتيب الأمور. فالدولة لا تكتسب من الاعتراف الدولي بها حق الوجود، بل تكتسب منه تكريساً لهذا لحق، وهو أمر ليس ثانوياً على الإطلاق. إن الاعتراف الدولي بالدولة لا يخلق الدولة، فما يخلقها هو الإرادة المجتمعية الفارضة نفسها كإرادة مستقلة. فقد يأتي متزامناً مع القرار الحاسم لهذه الإرادة، وقد يتأخر عنه، وقد يتحقق بإجماع، وقد لا يتوافر الإجماع فيه. غير أنه في جميع الحالات لا يأتي أولًا، بل يأتي ثانياً. وحصوله مهم جداً للدولة، إذ إنه يكمل شرعية وجودها بالنسبة إلى مثيلاتها، ويفتح الباب أمامها لكي تستقر وتدوم، وتلعب دورها، وتمارس حقوقها وواجباتها بين الدول.

إن الاعتراف الدولي بالدولة الناشئة، بما هو تعبير عن الرضا بقبولها عضواً في مجموعة الدول، يلعب دور البديل عن السلطة التي يحتاج إليها في العادة إقرار الحق. وهو في الحقيقة، فعل سياسي قابل لكل أنواع التحفظ والمراجعة. فإذا وجدت مجموعة الدول أن الدولة الناشئة لا تمتلك الأهلية الكافية لكي تدير شؤونها بنفسها، فإنها تستطيع أن تتعامل معها كدولة قاصرة، وأن تساعدها حتى تصبح قادرة على ممارسة سلطتها على النحو اللائق بها كدولة تامة. وإذا وجدت أن قيامها ينطوي على سبب يدعو إلى عدم الرضا عنها، أو إلى الرضا المشروط، فإنها تستطيع أن تعترض، بل من واجبها أن تعترض، حتى يزول السبب المذكور. ومن الأسباب التي تحمل الدول القائمة، بحق، على عدم الاعتراف بدولة ناشئة، أو على الاعتراف المشروط بها، تقديرها بأن قيام هذه الدولة ينطوي على مخاطر أمنية جسيمة، إقليمياً أو عالمياً، ناتجة من انتهاك حق من حقوق شعب معين أو أكثر

من حق وأكثر من شعب. وفي الحقيقة، كيف تستطيع دولة ناشئة أن تثبت حقها في الوجود وأن تنال الاعتراف الدولي بها وهي، على سبيل المثال، تغتصب الأرض التي تقوم عليها، أو بعضها، من سكانها الأصليين، الذين يصبحون بفعل هذا الاغتصاب عرضة للاضطهاد أو الطرد، أو وهي تضم إلى حوزتها، بالعنف والقهر، شعباً لا يريد الانضمام إليها. إن حق أي دولة في الوجود يظل مطعوناً فيه ما دام في الوجود مجتمع أو جماعة تاريخية تؤكد وتثبت أن قيام هذه الدولة فيه نفي أو انتهاك لحق من حقوقها وتناضل في سبيل إزالة الانتقاص من حقها أو في سبيل استرجاعه.

١١٧ - وعندما تقوم الدولة بحسب مبادئ العدل الخاصة بقيام الدول، يتعين على سلطتها أن تتحمل مسؤوليتها تجاه العدل على مستويين مختلفين: مستوى العدل بين الدول ومستوى العدل في الدولة نفسها. فكما يقتضي العدل بين أفراد البشر أن يحترم كل واحد سلطة غيره على نفسه، كذلك يقتضي العدل بين الدول أن تحترم كل دولة سلطة غيرها من الدول على نفسها. غير أن هذا الاحترام ليس سوى مدخل إلى ترتيب العدل بين الدول. فهذا الترتيب يشمل جملة الحقوق الطبيعية التي لكل دولة بحسب ماهيتها، وجملة الاستحقاقات التي لكل دولة بحسب أفعالها، وجملة الشروط التي تفرضها الظروف المتغيرة للتمتع بهذه الاستحقاقات وتلك الحقوق، وللقيام بالواجبات المصاحبة لها، بالنسبة إلى سائر الدول. وهذا الترتيب ينبغي وضعه بالاتفاق بين الدول، على اختلاف أوضاعها وعلاقات التناسب فيما بينها، إذ لا سلطة فوق سلطات الدول تلعب على المسرح العالمي نظير الدور الذي تلعبه سلطة الدولة على مسرح مجتمعها. وانطلاقاً

من هذا المعطى الأساسي، تختلف نظرية العدل بين الدول عن نظرية العدل في الدولة الواحدة اختلافاً جذرياً. ونظراً إلى حدود بحثنا الحاضر، نؤثر متابعة عرض ما يتعلق بمبدأ العدل في الدولة الواحدة، على أن نقوم بعرض ما يتعلق بمبدأ العدل بين الدول في بحث آخر.

١١٨ - وإنه لمن الطبيعي، عندما تثار مشكلة العدل في الدولة، أن يتوجه الانتباه فوراً إلى الحقوق والواجبات التي تقوم بين الأفراد والجماعات في الدولة، وإلى دور الدولة في تحديد هذه الحقوق والواجبات وحمايتها إذ إن هذه الحقوق والواجبات موضوع جدل مفتوح وخلاف متجدد، وبحث دائم، ولها طابع محسوس جداً لدى طرفي السلطة السياسية. ولكن قبل البحث في العدل على مستوى أعضاء الدولة، ينبغي التوقف عند الحقوق التي للدولة نفسها، لأن الدولة، منذ لحظة قيامها بحق تتعامل مع أعضائها، ومع مثيلاتها، كصاحبة حقوق ملازمة لماهيتها. وفي الواقع، من يستطيع أن ينكر للدولة الحق الطبيعي في الحفاظ على نفسها، وفي استخدام الوسائل المناسبة للحفاظ على نفسها؟ هذا الحق ثابت للدولة بطبيعة الأشياء، كما هو ثابت لكل فرد. وهو يعني، بالنسبة إلى الدولة، الحق في الدفاع عن نفسها ضد أي عدوان عليها، من الخارج أو من الداخل، بواسطة القوة العسكرية أو بغيرها من الوسائط، والحق في تقوية الإرادة الجامعة ضد كل العوامل السلبية التي تضعفها وتهددها، والحق في إنشاء المؤسسات والأجهزة اللازمة لكي تقوم بمسؤولياتها تجاه أعضائها، والحق في السعي إلى المزيد من الارتقاء وأسباب المنعة والازدهار. إن سلطة الدولة على نفسها تتجسد في كيفية ممارستها للاستقلال والسيادة والحرية وفي جملة الحقوق التي تؤطر

هذه الممارسة. إلا أنه لا شيء يمنع الدولة من أن تمارس سلطتها على نفسها، لا من أجل الحفاظ على نفسها كدولة مستقلة وسيدة وحرة، بل من أجل تغيير معيّن في كيانها. فالانضمام إلى دولة أخرى، وتشكيل دولة واحدة معها، حق طبيعي للدولة. وكذلك الانفصال، إذا جاء مبرراً عن طريق التراضي والتوافق. فإذا كانت القاعدة الطبيعية تقول إن الموجود ينزع إلى الاستمرار في الوجود ما دام قادراً على الاستمرار فيه، فإنها تقول أيضاً إن الدولة، بما هي كيان تاريخي، تستطيع أن تقرر مصيرها في غير اتجاه الحفاظ على نفسها كما هي اليوم.

١١٩ - هذه أمور لا يتطلب الاقتناع العقلي بها كثيراً من الجهد، خلافاً لما يأتي بعدها من حقوق للدولة داخلة في الترتيب العام للعدل السياسي، مثل حق الملكية. فهذا الحق أقل وضوحاً في نفسه من حق الحفاظ على النفس أو من حق الحرية، وذلك بالنسبة إلى الدولة كما بالنسبة إلى الفرد. فالملكية ليست مقولة من مقولات الكينونة، بل هي من مقولات علاقة الإنسان بالطبيعة. الحيوان لا يعرف الملكية، لأنه لا يعمل لتأمين استمراره في الوجود. أما الإنسان فإنه لا يستطيع تأمين استمراره في الوجود من دون عمل في الطبيعة. فالحق الأصلي الذي يتمتع به الإنسان من هذه الجهة هو الحق في العمل. ومن هذا الحق، يجري اشتقاق حق الملكية الذي هو في معناه الحقيقي حق تملك بالجهد والعرق، لا بالاغتصاب أو بالغش والاحتيال أو بمجرد وضع اليد. بعبارة أخرى، لا يولد الإنسان مالكاً، كما يولد حراً. بل يصير مالكاً بسبب الحاجة إلى العمل وممارسة العمل والاستفادة من العمل. إذ لا يعقل أن تكون علاقة

الإنسان بثمرة عمله، وبالأسباب التي توصله إلى هذه الثمرة، غير علاقة تصرف ثابتة على نحو الاستخدام والانتفاع من دون منازع.

ولما كان الإنسان يعمل في الطبيعة على مستوى وجوده الفردي وعلى مستوى وجوده الجماعي وعلى مستوى وجوده المجتمعي السياسي وعلى مستوى وجوده النوعي الشامل، فقد اتخذت الملكية أشكالاً أربعة هي الملكية الفردية والملكية الجماعية والملكية المجتمعية السياسية أو الدولية والملكية المتعلقة بالنوع البشري بأسره. وكل شكل من هذه الأشكال متصل بالأشكال الأخرى ومتفاعل معها، سلباً وإيجاباً، بدرجات متفاوتة طبعاً، أيا كان موضوعه. فالملكية الفردية للأرض لا تنفصل عن الملكية المجتمعية، وهذه بدورها لا تنفصل عن ملكية النوع البشري للكرة كلها. وهكذا يتضح معنى حق الدولة في الملكية، ابتداء من قاعدتها الأرضية. إنه حق لها، ليس فقط تبعاً لسيادتها على نفسها، بل أيضاً تبعاً لحاجتها إلى العمل وممارستها العمل، حاضراً ومستقبلاً، من أجل تأمين بقائها والقيام بوظائفها. وهو حق نسبي، يتعين عليه أن يحترم نطاق حقوق الأفراد والجماعات، الأعضاء العاملين في الدولة، وحقوق الدول الأخرى وحقوق النوع البشري. وهو حق للدولة، لا للحكام، ولا لطبقة من طبقات المجتمع.

وعليه، إذا كان من العدل أن يكون للدولة حق الملكية، فإنه من العدل أيضاً أن يكون هذا الحق محدوداً، وأن تتعين حدوده بشكل يجمع بين الحفاظ على المصلحة العامة واحترام المصلحة الخاصة وازدهار المجتمع بوجه شامل. إن مشكلة الحدود بين حقوق الدولة وحقوق أعضائها من المشكلات الصعبة والدقيقة التي تتطلب معالجة مستديمة في الدولة العادلة، وبخاصة في ميدان الملكية. فالملكية

العامة قد تتطور، في بنيتها أو في نتائجها، إلى ما هو ضار بالمجتمع، وكذلك الملكية الخاصة، ولذلك ينبغي إخضاعهما لعملية تنظيم وإعادة تنظيم تتبع تغيرات المجتمع بحسب الموضوعات الواقعة تحت الملكية، وبحسب منطق العمل الإنتاجي في كل موضوع. فالهدف من الملكية ليس الملكية نفسها، بل النتيجة العملية المتوخاة منها. وهذه النتيجة، بالنسبة إلى سلطة الدولة العادلة، تقتضي أحياناً توسيع الملكية العامة، على حساب الملكية الخاصة، وأحياناً تضييقها لمصلحة الملكية الخاصة، وأحياناً أخرى اللجوء إلى ضروب من الملكية المشتركة، أو إلى التدخل عن طريق الضرائب. فما يصح بالنسبة إلى العقارات الزراعية لا يصح بالضرورة بالنسبة إلى وسائل الاتصال الجمعي. وما يصح بالنسبة إلى الأبنية الأثرية لا يصح بالضرورة بالنسبة إلى الأبنية السكنية. وما يناسب مجتمعاً رأسمالياً متقدماً لا يناسب أوتوماتيكياً، أو لا يناسب إطلاقاً، مجتمعاً زراعياً متخلفاً، أو مجتمعاً تجارياً خدماتياً. إلا أن هذه الخصوصيات تخضع كلها لقاعدة عامة، وهي أن الملكية، سواء كانت عامة أم خاصة، ليست في النهاية سوى وسيلة لتدعيم استقلال الإنسان وأمنه وعيشه بكرامة، وليست وسيلة لإخضاعه وإذلاله واستعباده من قبل إنسان آخر أو من قبل الدولة.

١٢٠ - الدولة العادلة لا تستخدم حقها في الملكية من أجل التجبّر على أعضائها، بل من أجل توزيع فوائد الثروة العامة في المجتمع على هؤلاء الأعضاء، بعد اقتطاع ما هو ضروري لبقائها ونموها. وعلى أي حال، يحتاج حق الملكية في الدولة العادلة، كغيره من حقوق الدولة وحقوق الأعضاء، إلى بلورة عقلانية متكاملة

ومتطورة على الدوام. وهذه البلورة ممكنة لسلطة الدولة عن طريق الحق الذي هو حقها الجوهري، وأعني به حق التشريع.

والتشريع في الدولة تشريع للدولة نفسها أو تشريع لأعضائها. وفي كلتا الحالتين، يعبّر عن إرادة الدولة التي لا فوقها إرادة بالنسبة إلى شؤونها وشؤون أعضائها العامة. فبقدر ما تسعى هذه الإرادة إلى احترام منظومة الحقوق الطبيعية، ومراتب الاستحقاق الناتجة من الأفعال، مهتدية في ذلك بأنوار العقل وأحكامه، تسير إلى إقامة التشريع العادل الذي يجسد بأجلى صورة جدلية السلطة السياسية والعدل. لا يكفي أن يكون لسلطة الدولة حق التشريع حتى يتأمن العدل في الدولة. فهذا الحق عنصر من عناصر العدل في الدولة، وقيمته الحقيقية تتجلى في مدى نجاح السلطة التي تمارسه في إقامة قوانين متّصفة بالعدل. وهذا يعني أن العدل التشريعي هو الشرط العام للعدل في المجتمع السياسي، أو بعبارة أخرى، المرآة التي تنعكس فيها صورة العدل كما ترسمها سلطة الدولة، وتنعكس من خلالها في المجتمع بكليته. ومن هنا، المكانة العالية التي يتمتع بها، نظرياً وعملياً، في المجتمع السياسي الصحيح.

١٢١ - ومن المنطقي والطبيعي أن يكون الموضوع الأولي للتشريع كتعبير عن جدلية السلطة السياسية والعدل هو الحق السياسي وتفويض سلطة الدولة إلى الحاكم. ففي الدولة العادلة، الشأن العام شأن جميع الأعضاء على السواء، والحق السياسي مشترك بين جميع الأعضاء على السواء. إلا أن الضرورة العملية تقضي بتنظيم ممارسة هذا الحق بكيفية معينة، تلائم أوضاع المجتمع، على قاعدة التمييز بين حق يمارسه الحاكم، وحق يمارسه الشعب وحق تمارسه الدولة

كلها. وهذا التنظيم، الذي يعطي ما يسمى في العادة نظام الحكم في الدولة، شأن مبدئي من جهة، وتاريخي من جهة أخرى. فإذا كان العدل يتطلب احترام المبادئ الثابتة بصورة دائمة، فإنه من العدل أيضاً احترام الوضع التاريخي المتغير الذي يتعين على الدولة أن تمارس العدل فيه. وهذا يعني أن نظام الحكم في الدولة يمكن أن يتغير، بل ينبغي أن يتغير، كلما تراكمت التغيرات الاجتماعية وتطلّب التعبير عن هذا التراكم تغييراً مناسباً في نظام الحكم. غير أن تغيير جانب من نظام الحكم، أو أكثر، لا يجوز أن يخرج عن القواعد الأساسية التي يفرضها العدل بخصوص الحقوق السياسية التي للدولة، والتي للشعب، والتي للحاكم.

عندما تقرر الدولة إقامة حاكم يتولى السلطة العامة في المجتمع، تقوم بفعل توزيع السلطة الطبيعية التي لها على نفسها على ثلاث مراتب. إنها تفوض بعض سلطاتها إلى الحاكم، وبعضها إلى الشعب، وتحتفظ بحقها الكامل في تعليق هذا التفويض أو في إنهائه أو في تعديله، وفي ممارسة ما لا يتضمنه من حقها الخاص. فالنقطة المركزية في هذه المسألة هي أن تفويض سلطة الدولة ليس تنازلاً عنها، وليس تفويضاً مطلقاً وكلياً. فالدولة لا تستطيع التلاعب بالحقوق السياسية بصورة تعسفية إذا أرادت أن تكون عادلة. وهذا يعني أن الدولة العادلة هي، أولًا، الدولة التي تتحمل المسؤولية الكاملة عن نفسها، وتمارس هذه المسؤولية بواسطة الدستور السياسي الذي ترتضيه لنفسها. فالدستور ليس فوق سلطة الدولة. ولذلك فهي قادرة على تغييره بحسب الحاجة والمصلحة. ومن هنا يمكن القول إن الدولة العادلة هي الدولة التي تحرص على تأكيد حقها وواجبها السياسيين في وجه كل طرف يريد الانتقاص منهما.

وكلما تراخت الدولة في هذا الصدد، ابتعدت عن العدل، وأفسحت في المجال لتطرق الخلل والظلم إلى بنيتها ومؤسساتها. وبعبارة أخرى، نقول إن الدستور الذي يقضي باحتجاب إرادة الدولة دستور غير عادل، ولا يمكن للدولة العادلة أن تقبله. فالعدل السياسي يقتضي أن تظهر إرادة الدولة العادلة بحرية تامة في اختيار الدستور، ومن خلاله في اختيار الحكام، وفي اتخاذ القرارات المصيرية التي لا يمكن تركها للحكام وحدهم. وإرادة الدولة على هذا الصعيد ليست سوى إرادة المجتمع بوصفه كلا متألفاً من أعضاء عاقلين وأحرار، ومتساوين في حقهم السياسي، ومتفقين على قاعدة محددة للتعبير عن إرادتهم في الشؤون العامة.

إن سلطة الدولة تظهر طبعاً بواسطة الانتخابات العامة والاستفتاءات والحركات الاجتماعية الشاملة التي ترتبط برموز سياسية معينة. ولكن كيف تظهر سلطة الشعب في مقابل سلطة الحكام؟ في الحقيقة، إذا كان المقصود بسلطة الشعب شيئاً مرادفاً لسلطة المجتمع السياسي بكامله، وهذا هو المعنى الشائع لسلطة الشعب في الأدبيات الديمقراطية، فإن الجواب يكمن في ما قلناه عن سلطة الدولة وتوكيدها. ولكننا نعطي الشعب ههنا معنى أضيق من معنى المجتمع السياسي المستقل، ونطلق اللفظة على جملة المحكومين في الدولة. ولذلك يحمل السؤال عن سلطة الشعب في مقابل سلطة الحكام ما يشبه التناقض. إذ كيف يكون المحكوم، وهو المطيع، صاحب سلطة؟

إن ما يجعل من الممكن التحدث عن سلطة الشعب في مقابل سلطة الحاكم هو محدودية التفويض الذي بموجبه تنشأ سلطة الحاكم من سلطة الدولة. فما ينتقل من الدولة إلى الحاكم بالتفويض هو حق

اتخاذ القرار وتطبيقه فيما يخص الشأن العام. ولكن هذا الحق ليس كل ما تشتمل عليه سلطة الدولة على نفسها. ثمة على الأقل عنصر واحد يرافق هذا الحق، وهو ما تعنيه تسميات متقاربة مثل الرؤية أو الوعي أو الرأي. السلطة لا تكون سلطة حقاً من دون وعي بموضوع ما تأمر به وبقيمته. والسلطة السياسية أحوج من غيرها إلى هذا الوعي. فالدولة التي تتمتع بحق التشريع لنفسها تحتاج احتياجاً عضوياً إلى الوعي بما هو خيرها وما هي مصالحها، في الحاضر وفي المستقبل، وبما هو أفضل السبل المتاحة لتحقيق ما تصبو إليه من خير ومصالح، حتى يأتي تشريعها كما ينبغي أن يكون. ولما كان «العقل السامي» الذي يراه روسو ضروريا للتشريع الصالح غير موجود، فقد بات من الضروري أن تكتفي الدولة عملياً بالرأي الصائب مرتكزاً لأفعالها التشريعية وسواها. وهذا الرأي الصائب يشارك في تكوينه أعضاء الدولة جميعاً، على تفاوت قدراتهم ومواقعهم وتطلعاتهم. وهو، على أي حال، أمر نسبي، خاضع للتبدل، والزيادة والنقصان. وفي المجتمع المنفتح، يتم البحث عنه والتعبير عن جوانبه المختلفة من خلال المنافشة العلنية والتعدد الإيديولوجي. ولما كان الحاكم لا يمتلك وحده بالضرورة، الرأي الصائب اللازم للحق المفوض إليه من الدولة، فقد بات من الضروري أن يشارك الشعب في البحث عنه، وفي إعلان ما يتوصل إليه منه، وفي مناقشة الحاكم في ما يعتمده في شأنه. وبهذا المعنى، يمارس الشعب شيئاً من سلطة الدولة على نفسها.

وقد يصل الأمر إلى تباين واضح بين رأي الحاكم وبين رأي السواد الأعظم من الشعب. ففي هذه الحالة، يجد الحاكم نفسه مضطراً إما إلى تبديل رأيه، وإما إلى ترك الحكم لغيره. وهذا يعني أن

الشعب يستطيع أن يمارس، عن طريق الضغط، نوعاً من السلطة في مقابل سلطة الحاكم.

وإذا نظرنا إلى المسألة من داخل علاقة السلطة، فإننا نجد أيضاً أن الشعب ليس مجرد كتلة منفعلة. فالطاعة الواجبة على الشعب ليست طاعة عمياء. ولذلك عندما يتقيد الشعب بأوامر الحاكم، يستطيع أن يبين محاسنها ومساوئها، وأن يبدي اعتراضاً على ما هو سيء فيها، وأن يقترح بديلاً منه. وبهذا المعنى، يشارك على نحو هام في سلطة الحاكم، ويدل على أن العبرة في سياسة الدولة ليست فقط في التنفيذ، بل هي أيضاً فيما بعد التنفيذ.

ولعلنا لا نخطئ إذا أسمينا نصيب الشعب من سلطة الدولة سلطة في المرتبة الثانية أو في الخط الثاني. وفي الحقيقة، إذا كانت المعارضة أمراً مشروعاً في الدولة الصحيحة، فالسبب العميق إنما هو ضرورة عدم التفريط بشيء من سلطة الدولة.

١٢٢ - أما سلطة الحاكم، فإن قواعد العدل التي تخصها تتحدد انطلاقاً من وضعها بين سلطة الدولة وسلطة الشعب، كما وضعناهما. وقد أفاض تاريخ الفكر السياسي في التركيز على أهمية العدالة في سياسة الحكام لشعوبهم. ولكنه قلما التفت إلى أهمية تبيين شروط هذه العدالة بالنسبة إلى سلطة الحكام نفسها، أو بالأحرى قلما ميّز في معالجة مشكلة الشرعية السياسية بين القواعد الفلسفية وبين القواعد الأخرى المستمدة من مصادر عقائدية أو سوسيولوجية.

فمن الوجهة الفلسفية، يمكن جمع قواعد العدل الخاصة بسلطة الحاكم تحت ثلاثة عناوين:

١ - احترام سلطة الدولة وحق المعارضة.

٢ - الحصول على تفويض صريح وصحيح من المجتمع.
٣ - وتحمل المسؤولية وتأدية الحساب.

هذه العناوين لا تتعلق بأنظمة الحكم وبنيتها الداخلية بقدر ما تتعلق بالركائز العامة التي تنبني عليها هذه الأنظمة في إطار العدل السياسي. وفيما يلي شرح موجز لها.

إن المشكلة الأولية عند الحاكم الذي يريد أن يحكم بحسب العدل هي مشكلة شرعية توليه الحكم وقيامه به. ومهما بحث وظن، فإنه لن يجد في نهاية الأمر سوى الثقة التي يعبّر المجتمع عنها بما نسميه تفويض السلطة. فمن واجب الحاكم، إذن، قبل أن يباشر الحكم وفي أثناء قيامه به، أن يحصل على ثقة المجتمع به وأن يسعى إلى استمرار هذه الثقة. فعلى قدر هذه الثقة تكون شرعية حكمه، التي تأتي الشكليات الدستورية لضبطها وتعزيزها. وبطبيعة الحال يواجه الحصول على الثقة من المجتمع مشكلات عديدة، تبعاً لطبيعة المطلوب وصعوبات التعامل معه. ما هي بالضبط عناصر الثقة؟ كيف يكون التعبير الصحيح عنها؟ كيف يمكن قياس تغيراتها؟ ما هو مدى إمكانية التلاعب بها؟ ما هو الحد الأدنى المطلوب منها؟ ما هو الفرق بينها وبين الشعبية؟ هذه أسئلة هامة، لا بد من معالجتها في نظرية التفويض التطبيقية، حتى لا يبقى أمام الحاكم مجال للتهرب والتمويه. وفي الواقع، ليس من الصعب جداً الوصول إلى تصوّر مبلور، ضمن نسبية الأشياء، للتفويض العلني المطلوب لكي تنتقل سلطة الدولة إلى الحاكم وتستمر بين يديه لمدة معلومة، متى شاع في المجتمع الاقتناع بأن المرجعية هي لروح السلطة وثقافة السلطة، وليست لروح السيطرة وثقافة السيطرة.

وعندما يتسلم الحاكم سلطته من الدولة، يلتزم بالفعل نفسه

باحترام سلطة الدولة وحق المعارضة السياسية في الوجود وفي العمل العلني. فالحق الذي يتمتع به الحاكم كحاكم محدود أولًا بما يتعلق بالشؤون العامة في المجتمع، ومحدود ثانياً بإرادة الدولة من جهة وبإرادة المعارضة من جهة ثانية. وكل خروج عن هذه الحدود يجعل سلطته تسلطاً، والتسلط ظلم. وليس معنى ذلك أن العدل يقتضي أن تعيش سلطة الحاكم في حالة تشبه الحصار، بل معناه أن تبقى مبادرة الحاكم دون تطاول على الحقوق غير المفوضة إليه من الدولة، ودون تفسير توسعي للحقوق المنصوص عنها في التفويض ضد المعارضة الشرعية التي يمكن أن تنشأ من صفوف الشعب. إن دستورية القوانين من الشروط الأساسية لبقاء سلطة الحاكم في دائرة العدل، واحترام حرية المعارضة السياسية من العلامات الأكيدة على انصياع الحاكم لروح العدل. وكما ينبغي أن يمتنع الحاكم عن التضييق على المعارضة، وعن حرمانها من الوسائل التي يمكن أن تعبر بها عن آرائها وتنشرها بين أوساط المجتمع، كأجهزة الطباعة والإذاعة، ينبغي أن تمتنع المعارضة عن كل ما يخل بالنظام العام وما يلحق الضرر بمصلحة الدولة. إن حرية المعارضة هي أيضاً حرية محدودة بسلطة الدولة ومصلحتها العليا.

أما القاعدة الثالثة من قواعد العدل الخاصة بسلطة الحاكم، وأعني بها تحمل المسؤولية وتأدية الحساب فإنها نتيجة مباشرة للقاعدتين السابقتين. فالحاكم لا يتسلم سلطة من الدولة لكي يمارسها لنفسه، أو لكي يتسلى بها، أو لكي يتعسف في ممارستها. ولذلك يقتضي منطق العدل أن يضطلع بأعباء السلطة العامة الملقاة على عاتقه لمصلحة المجتمع كله، بكل جدية، بأقصى ما يمكن من العزم والرويّة، وأن ينال المجد والتكريم، إذا أحسن وأجاد، واللوم

والتنديد، وربما الأدانة، إذا قصّر وأساء. فالمسؤولية عنصر مركزي في علاقة السلطة. وليس الحاكم مسؤولاً إلا لأن فوقه سائلاً يسأله عما فعل بالأمانة التي تسلمها منه.

١٢٣ - وهكذا، بعدما عرضنا تفاعل السلطة السياسية مع العدل فيما يخص وجود الدولة والحق السياسي المنبثق منه، نصل إلى العدل الذي يتعلق بسياسة السلطة السياسية في الميادين المختلفة التي يشتمل عليها المجتمع السياسي.

ينقسم العدل، بهذا المعنى، إلى أنواع بحسب الميدان الذي تتناوله السلطة السياسيّة. فهناك العدل الاقتصادي، مثلاً، وينقسم بدوره إلى أنواع بحسب القطاع الاقتصادي المعتبر. وهناك العدل التعليمي، والعدل الإعلامي، والعدل بين الجنسين، والعدل بين الأجيال، وسواه مما كان معروفاً منذ أقدم العصور أومما يرتقي الوعي السياسي والأخلاقي إليه في عصرنا المهتم أكثر من غيره بحقوق الإنسان. ونظراً إلى التشابك الكثيف الحاصل بين هذه الأنواع من العدل، فإنه من الممكن اعتبارها وجوهاً متمايزة ومتكاملة لعدل واحد شامل هو العدل الاجتماعي. ونظرية السلطة السياسية كما هي مطروحة في هذا البحث، أي على مستوى عال من التجريد، تحتاج إلى مثل هذا المفهوم للعدل الاجتماعي الذي يتوسط بين مفهومين، واحد ضيق جداً وآخر واسع جداً.

بحسب المفهوم الضيق جداً للعدل الاجتماعي، لا يدخل في الحسبان سوى العلاقات الاقتصادية وانعكاساتها الاجتماعية. الملكية والعمل والثروة المادية والطبقات الاجتماعية تؤلف معاً نظاماً من العلاقات المتميزة، وتشكل محور التفكير في العدل في

النظرية الإيديولوجية الرأسمالية والنظرية الإيديولوجية الاشتراكية. ولكن مهما كان شأن العلاقات الاقتصادية وتأثيرها الاجتماعي، فإنه من التعسف واللاموضوعية أن يرتبط التفكير في العدل الاجتماعي بها وحدها. الاجتماعي يشمل جميع العلاقات بين الأفراد في المجتمع السياسي، ومن ضمنها العلاقات الاقتصادية. ولئن كان من الضروري التركيز على هذه العلاقات الأخيرة بسبب تزايد أهميتها وضغطها في الأنظمة الاجتماعية الراهنة، فإنه من الضروري أيضاً عدم اختزال الاجتماعي وتشويه محتواه على طريقة التفكير الرأسمالي أو على طريقة التفكير الاشتراكي.

وفي المقابل، ينفتح المفهوم الواسع جداً للعدل الاجتماعي بحيث يصبح شاملاً لكل ما يجري في المجتمع، بدءاً بنشوء المجتمع نفسه. ولعل جون رولز أبرز الفلاسفة المعاصرين المدافعين عن مفهوم من هذا النوع للعدل الاجتماعي. ففي كتابه **«نظرية في العدل»**، يؤكد رولز أن الموضوع الأولي للعدل هو بنية المجتمع الأساسية، أي الكيفية التي توزع بها المؤسسات الاجتماعية الكبرى الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد بها تقسيم الفوائد من التعاون الاجتماعي. ويعني بالمؤسسات الكبرى الدستور السياسي والترتيبات الاقتصادية والاجتماعية الرئيسية. ويؤسس معالجته لهذا الموضوع على تطوير لنظرية العقد الاجتماعي كما بناها لوك وروسو وكانط. ويحاول على هذا النحو صياغة نظرية في العدل بوصفه إنصافاً، تؤلف بين الحرية والمساواة، وتعارض مذهب الأنانية المتنورة، وتصحح الاتجاه المفرط في إهمال المساواة والمشاركة الذي سارت فيه الليبرالية الغربية، وبخاصة الأميركية. وفي الحقيقة، يتطابق هذا المفهوم تقريباً مع ما أسميناه مجال العدل السياسي بمعناه

الواسع. ولكننا لا نؤسس معالجتنا لهذا الموضوع على نظرية العقد الاجتماعي، الافتراضية، ولا نقيم نظرية في العدل إلا بمقدار ما تتطلب نظرية السلطة التي يدور عليها بحثنا. ولذلك تختلف وجهة نظرنا إلى العدل عن وجهة نظر رولز، ونرى أن مفهوم العدل الاجتماعي إما أن يكون مرادفاً للعدل السياسي بمعناه الواسع، وشاملاً لجميع مستويات تفاعل السلطة السياسية والعدل، بدءاً بنشوء المجتمع السياسي من حالة اجتماعية تحكمها منظومة انتماءات معينة، فهي معطاة ومستدعية للبناء وإعادة البناء، وليس من حالة أو من وضعية أصلية مفترضة تحكمها فردانية كاملة، وإما أن يكون مقتصراً على ما يبقى من العدل السياسي بعد اقتطاع ما يتعلق بالسلطة السياسية نفسها، وهو في الحقيقة جملة النسيج الاجتماعي الذي يتعين على السلطة السياسية أن تصونه من الظلم. وإننا، إذ نميل إلى هذا المعنى الثاني، لا ننسى تعدد الميادين الداخلة تحته، والمرتبة العالية التي يحتلها الميدان الاقتصادي الاجتماعي بينها.

١٢٤ - وقبل أن نعرض ميادين العدل الاجتماعي بالنسبة إلى السلطة السياسية، يجدر بنا أن نفحص نزعة شائعة قوامها ربط العدل الاجتماعي بالمساواة، وأحياناً تعريفه بها. وهذه النزعة قديمة في الفكر السياسي، إلا أنها قويت في العصور الحديثة، وبخاصة بعدما أهملت الإيديولوجية الليبرالية شعار المساواة واتخذت منه الإيديولوجية الاشتراكية قاعدة لبناء مجتمع جديد. فمن الناحية التاريخية، يبدو أن التركيز على فكرة المساواة كان دوماً للاعتراض على تفاوت أو على تقسيم اجتماعي معين ضعفت مبرراته أو بلغت ممارسته شكلاً متطرفاً فأصبح موضوع استنكار واستهجان من جهة

بعض النوابغ، أو من جهة بعض ضحاياه. هكذا وقع الاعتراض على التفاوت بين الشعوب وعلى التفاوت بين الأحرار والعبيد وعلى التفاوت بين الرجل والمرأة في جمهورية زينون الكونية، والاعتراض على التقسيم الطبقي الاقطاعي في ليبرالية البورجوازية الأوروبية الحديثة، والاعتراض على الاستغلال البورجوازي الرأسمالي في الإيديولوجية العمالية في البلدان الصناعية، والاعتراض على التفاوت الحديث بين الرجل والمرأة في حركات نسائية وفي تيارات إيديولوجية عدة، وسواها من الاعتراضات على الظلم الناتج من التفاوت. وهذا يعني أن مبدأ المساواة يلعب دوراً نقدياً في تصوّر العدل الاجتماعي، لا يمكن إنكاره ولا يمكن التقليل من أهميته. ولكن هل يمكن اعتبار هذا المبدأ جوهر العدل الاجتماعي أو مرتكزه الأساسي؟ بأي معنى؟ وما هي نتائجه؟.

المعنى الفلسفي للمساواة بين الأفراد الاجتماعيين هو المساواة في الكرامة الإنسانية. كل فرد اجتماعي من بني الإنسان له قيمة في ذاته لا تزيد ولا تنقص عن قيمة أي فرد اجتماعي من أمثاله. وهو غاية في ذاته، وليس وسيلة لغيره. فلا فرق من هذه الجهة، ولا تفاوت، ولا تفاضل، بين أفراد البشر، ولا فرق تالياً، ولا تفاوت، ولا تفاضل، بين مجتمعاتهم ودولهم. والترجمة العملية العامة لهذه الحقيقة الماهوية هي أن أفراد البشر الاجتماعيين لهم جميعاً الحاجات الأساسية عينها والحقوق الطبيعية عينها وعليهم الواجبات الطبيعية عينها. وفيما عدا ذلك، تصبح المساواة فيما بين أفراد البشر أمراً نسبياً، متغيرًا، وخاضعاً لاعتبارات ذاتية وموضوعية. يتساوى أفراد البشر الاجتماعيون في حاجتهم إلى الغذاء الكافي لحفظ صحتهم وتوفير قدرتهم على العمل وفي حقهم فيه. ولكنهم لا يتساوون، إلا

في إطار مجتمعات وجماعات وأزمنة معينة، في شأن الأطعمة التي يتناولونها يومياً، ولا يتساوون إطلاقاً في شأن الأذواق المرافقة لعملية تناول هذه الأطعمة. هذا المثل البسيط يدلنا على أن دفع المساواة إلى ما هو أبعد من مبدأ الكرامة الإنسانية وترجمته العملية، العامة، وشد العلاقات الاجتماعية جميعها إلى قالب المساواة، وهو ما يفعله المذهب المساواتي، إنما هو تجاوز لطبيعة الأشياء وتشويه لخصائصها. والعدل لا يقوم على هذين الأمرين.

المساواة في الكرامة الإنسانية حقيقة ينبغي تغيير الواقع الاجتماعي الحسي لكي تصبح متحققة في علاقات أعضائه ومؤسساتهم. وبهذا المعنى، إنها أيضاً حق يتمسك به كل فرد اجتماعي لكي يحيا كإنسان كامل الإنسانية بالنسبة إلى غيره من الأفراد الاجتماعيين. والعدل، بما هو ترتيب اجتماعي، كما قلنا في تعريفه، يقتضي أن يعلن هذا الحق ويتاح لكل فرد اجتماعي أن يمارسه مع الواجبات المصاحبة له. فالمساواة، إذن، هي قاعدة العدل الاجتماعي، بصورة عامة. وقد بيّنا كيف تلعب هذه القاعدة دورها في شأن الحقوق السياسية. وبالطريقة عينها، يمكننا تبيين دورها في شأن سائر الحقوق بفعل السلطة السياسية.

إلا أن تحليل القول بأن المساواة قاعدة العدل الاجتماعي لا يعطي النتائج التي يستخرجها التفسير المساواتي للعدل، بل يعطي نتائج مباينة تماماً، وإلى حد ما مناقضة لها. صحيح أن الحاجات الأساسية البيولوجية والنفسية والاجتماعية هي عينها عند جميع الأفراد الاجتماعيين. ولكن هل جميع الأفراد الاجتماعيين متماثلون في معاناة هذه الحاجات، في إدراكها وتقييمها وفي تلبيتها؟ إذا ارتفعنا فوق حاجات الصحة في حدها الأدنى، وهي حاجات يجتمع الطبيعي

والضروري منها إلى أقصى حد عند كل الناس، فإننا نجد أن الأفراد الاجتماعيين يختلفون فيما بينهم في التعاطي مع حاجاتهم بقدر ما هم أفراد، لكل واحد منهم هوية فريدة. فلماذا تسقط من الحسبان هذه الحقيقة عندما ننظر إلى العدل الاجتماعي؟ إن فردية كل فرد اجتماعي، من حيث هو كائن حي فريد، حقيقة بقدر ما هي حقيقة مماثلته لغيره من الأفراد الاجتماعيين. فمن العدل إذن أن تحترم حقيقة الفردية كما تحترم حقيقة المماثلة في العلاقات الاجتماعية. وأكثر من ذلك، أننا نرى أن احترام الفردية في كل فرد من مستلزمات مبدأ المساواة نفسه، إذ إن النظر إلى الأفراد الاجتماعيين، باعتبار مبدأ الفردية المشترك فيما بينهم جميعاً، لا يقل ضرورة عن النظر إليهم باعتبار مبدأ المماثلة. فالمساواة بين الأفراد الاجتماعيين هي مساواة بالنسبة إلى معيار المماثلة، وأيضاً بالنسبة إلى معيار الاختلاف والفردية. ولذلك لا يعني القول بالمساواة كقاعدة للعدل الاجتماعي طمس الفوارق بين الأفراد الاجتماعيين. بل يعني، على العكس، توكيد احترام هذه الفوارق باسم المساواة نفسها.

ومن جهة ثانية، إذا أضفنا إلى اعتبار الحاجات الأساسية عند أفراد البشر اعتبار الحرية التي هي مقوم جوهري من مقومات كيان كل واحد منهم، تبين لنا بمزيد من الوضوح ابتعاد المذهب المساواتي عن الفهم الصحيح للعدل الاجتماعي. فالناس متساوون في الكرامة الإنسانية، ليس فقط لأن بنيتهم الحاجية الأساسية واحدة، بل ولأن الحرية في صميم كيان كل واحد منهم. إنهم متساوون في كونهم أحراراً. والحرية، بموضوعاتها المختلفة وديناميتها المبدعة، تأبى التماهي مع الأنماط الواحدة والمقاييس الواحدة التي تريد المساواتية تعميمها على العلاقات الاجتماعية. بالطبع، لا يمكن إلغاء الأنماط

والمقاييس التكرارية في الحياة والعلاقات الاجتماعية. ولكن المساواة تقتضي قبل اعتبار ما يتشابه من أفعال الأفراد الاجتماعيين، وما ينبغي إخضاعه لمقاييس واحدة، النظر إلى هؤلاء الأفراد باعتبار ما هم متساوون أصلاً فيه، وباعتبار ما هو حقهم الأساسي مع حقهم في الحياة، وما تصدر عنه أفعالهم المتشابهة وغير المتشابهة، أي باعتبار كونهم أحراراً. وعلى هذا النحو، تصبح إشكالية العدل الاجتماعي، انطلاقاً من المساواة، إشكالية الحرية في المجتمع في المقام الأول.

ومن أجل التعبير بشكل خاص عن ارتباط العدل بالمساواة، وضع الفكر الأخلاقي السياسي مفهوم الإنصاف. فهذا المفهوم يتضمن فكرة التقسيم بالتساوي وفكرة المشاركة بالتساوي بأنقى صورها. إلا أنه لهذا السبب لا يصلح للتعبير عن غنى مبدأ العدل وتعدد الإجراءات التي يتطلبها. الإنصاف صورة من صور العدل، يمكن تطبيقها بسهولة أو بصعوبة في بعض علاقات التوزيع أو التجميع للخيرات الاجتماعية، حيث يمكن تلبية الحقوق والواجبات والحاجات بالنسبة إلى الخيرات المتاحة بواسطة مقولة النصف الكمية، وما يليها كالثلث أو الربع وإلخ.. ولا يمكن تعميمها على جميع علاقات التعاون والتبادل والتوزيع. ولذلك لا يجوز اختزال العدل به، على أهميته النموذجية. فالأفراد الاجتماعيون مدعوون بحكم جدلية التماثل والاختلاف في أوضاعهم ومواقعهم الاجتماعية إلى التناصف حيث يمكن التناصف، وإلى اعتماد التناسب حيث يغلب الاختلاف على التماثل.

١٢٥ - في ضوء هذا التحليل، يتبين لنا أن العدل الاجتماعي

ترتيب للعلاقات الاجتماعية ينطلق من مبدأ المساواة في الكرامة الإنسانية ويعالج التفاوت بين الأفراد الاجتماعيين، لا على أساس أنه قدر مرسوم بالطبيعة، أو بالمصادفة، بل على أساس أنه نتيجة من نتائج الحرية المتجسدة في العمل. وفعل السلطة السياسية إنما هو السعي الدائم إلى اقامة هذا الترتيب في المجتمع السياسي، بحسب ما تتطلبه حركة الواقع الراهن وما تتيحه الامكانات والوسائل المتوافرة، في خضم التغيير والتعارض اللذين لا يتوقفان في الحركة الاجتماعية. وعن طريق هذا الفعل، يتضاءل الاقتران بين التفاوت والظلم ويتجنب المجتمع السياسي ما يتخوف منه باسكال، حيث يقول: «من الضرورة أن يكون تفاوت بين الناس. إن هذا لصحيح، ولكننا، إذ نسلم بهذا، نفتح المجال ليس لمنتهى السيطرة فحسب، بل لمنتهى الجور» (خواطر، ٣٨٠). وفي الحقيقة، العدل الاجتماعي مشروع لا ينتهي العمل فيه، ولا يمكن اعتبار الناجز منه نهائياً. فمهما بلغت السلطة السياسية في تحقيقه، يبقى أمامها الكثير الكثير، وبخاصة في مستوى حماية الحرية الاجتماعية من جهة، وفي مستوى معالجة الفوارق الاجتماعية من جهة أخرى.

ومن هنا، نستطيع تقسيم العدل الاجتماعي بالنسبة إلى السلطة السياسية إلى ثلاثة مبادئ، تدور على الحريات العامة وعلى التفاوت الاقتصادي الاجتماعي، وعلى الخدمات العامة. المبدأ الأول يحدد العدل الاجتماعي بأنه تنسيق للممارسات الفردية للحريات العامة بأوسع معانيها. والمبدأ الثاني يحدده بأنه ضبط التفاوت الاقتصادي الاجتماعي ضمن حدود الفوارق الناتجة من العمل. والمبدأ الثالث يحدده بأنه تعزيز الخدمات الاجتماعية العامة من أجل اعادة توزيع الثروة وتسخيرها لفائدة أفراد الشعب كلهم. وفي الفقرات الآتية،

نشرح هذه المبادئ باقتضاب.

١٢٦ - الأولوية في العدل الاجتماعي هي لمبدأ الحرية، وبخاصة الحرية الاجتماعية بأوسع معانيها. إلا أن الأولوية لا تعني الاطلاق. فلا اطلاق في العدل الاجتماعي للحرية، ولا لمبدأ الحرية. هذا هو وضع الإنسان الحر الذي تلازم الاجتماعية طبيعته. كل فرد محدود بكل فرد موجود معه، ومضطر إلى تنظيم ممارسته لحريته معه. وفي بعض الحالات، يضع مبدأ آخر، مثل مبدأ المنفعة العامة، حدوداً قاسية أمام مبدأ الحرية. إن حق كل فرد في الحرية، وفي التمتع بالحرية، هو حق طبيعي واجتماعي في الوقت عينه: فهو من العدل ما دام يتلاءم مع الحق نفسه لغيره من أفراد الدولة وللدولة نفسها.

ومن البديهي أن الحرية الاجتماعية لا تكون بمعناها التام من دون التزام. إن ارادة الإنسان الحرة تعني أن الإنسان الاجتماعي يتصرف بشكل لا يمكن أن يوصف بأنه فلتان دائم، ولا يمكن أن يوصف بأنه تنفيذ حتمي. إن حالة الفلتان الدائم للارادة هي حالة اللافعل واللاتعين، وحالة التنفيذ الحتمي هي حالة الضرورة العمياء. وكل فرد يشعر شعوراً لا يقهر بأن ارادته لا تنتمي إلى هذه الحالة، ولا إلى تلك. فالحرية الاجتماعية هي بالضبط هذه القدرة على الالتزام تجاه الآخر، أو مع الآخر، والعزم على الوفاء بمضمون ما تحدد الالتزام به. فمن العدل أن يوضع في المجتمع السياسي إطار عام يتحرك الأفراد ضمنه، لكي يمارسوا حقوقهم المتساوية في الحرية، ولكي يقيموا ما يحلو لهم من التزامات متبادلة.

وهذا الإطار يبقى مفتوحاً ومرناً وقابلًا للتعديل، لأن المجتمع

السياسي يتغير في مدى فهمه للحرية الاجتماعية واستيعابه لأنواعها وأصنافها ورعايته لها. إن حرية الانتقال وحرية التملك، وحرية ابداء الرأي، وحرية الاعتقاد، وحرية النشر والاعلام، وحرية التجارة، وحرية التعليم، وحرية التجمع، وحرية الدعاية، أمثلة من الحريات الأساسية التي يجب على كل مجتمع سياسي صحيح أن يحترمها ويحميها ويرعاها، وأن يبقى مستعداً لتطوير الأطر العامة التي يضعها حولها حتى ينمو في العدل وينمو العدل فيه.

فلو كان من الممكن أن يتم التفاهم بين أفراد المجتمع على ممارسات حرياتهم، وعلى تجنب النزاعات المتولّدة في سياق تلك الممارسات، من دون سلطة سياسية، لكانت مهمة السلطة السياسية بالنسبة إلى العدل الاجتماعي منحصرة في استيعاب ما يطرأ من خلل غير متوقع في ممارسات الحرية في المجتمع. ولكن الأمر ليس كذلك بحسب طبيعة الأشياء. ومن هنا، فقد بات من العدل أن تتدخل السلطة السياسية لحماية الحرية من الأخطار التي تتهددها من ممارسات الأفراد الاجتماعيين لها، عن طريق التشريع وحده، أو عن طريق التشريع وبعض المؤسسات الملائمة. وهكذا، بدلًا من أن يكون العدل الاجتماعي تناسقاً عفوياً بين الممارسات الفردية للحريات العامة، يصبح تنسيقاً واعياً وهادفاً لتلك الممارسات، ومراقبة وملاحقة لكل ممارسة مستهجنة ضارة. فمن دون تردد، يمكننا القول إن الركيزة الأولى للعدل الاجتماعي هي نظام الحريات العامة الذي تقيمه السلطة السياسية لحماية الحرية الاجتماعية من أعدائها ومن نفسها.

١٢٧ - إن من شأن إقامة نظام للحريات العامة أن يمنع وقوع

المجتمع السياسي في حالة من الفوضى، ولكن ليس من شأنه أن يسد المسالك إلى حالة من الاختلال، محكومة بعلاقات القوة المتفاوتة بين أفراد المجتمع. فالارادة الحرة تنقسم بالنسبة إلى الفعل الاجتماعي إلى ارادة تحقيق وإلى قدرة على التحقيق. وموضوع المبدأ الأول للعدل ليس القدرة على التحقيق، بل إرادة التحقيق. إن تنظيم الممارسة الفردية لحرية التملك يتناول الشروط والقيود المتعلقة بالملكية الخاصة، في مرحلة معينة من تطور المجتمع، وليس له أن يقرر للأفراد أنفسهم ما يملكون وما لا يملكون. إن قرار التملك أو عدم التملك، مع نتائجه المختلفة، يبقى للأفراد أنفسهم، يمارسونه بحسب قدراتهم ورغباتهم الخاصة. وهكذا بالنسبة إلى تنظيم حرية الاعلام، فالسلطة السياسية لا تحل محل الأفراد أنفسهم في اتخاذ القرار بممارستها. والتنسيق بين حرية التملك وحرية الاعلام، وهو يطال جوانب عدة من تملك وسائل الاعلام إلى الاعلانات التجارية، لا يستطيع أن يمنع الأفراد من تخيل ما يحلو لهم من تركيبات بين النشاط الاقتصادي المنطلق من الملكية الخاصة والنشاط الاعلامي المندفع إلى خدمة المصالح الخاصة. وهذا الواقع يفتح الباب، من دون شك، لسيادة الأقوى، ومع الوقت لتوسيع الهوة بين الأقوياء والضعفاء، فيكون نظام الحريات العامة قاعدة لوضع اجتماعي ظاهره حق وعدل، وباطنه قهر وظلم.

ولذلك، لا يمكن إقامة العدل الاجتماعي بالاكتفاء بالتنسيق بين الممارسات الفردية للحريات العامة. فلا بد للسلطة السياسية من اعتماد مبدأ ثان يدور على الوجه الثاني لحرية الفعل الاجتماعي، أي القدرة على التحقيق.

تتألف القدرة على التحقيق عند الأفراد الاجتماعيين من التقاء

ثلاثة عوامل: الموهبة الطبيعية والموقع في البيئة الاجتماعية ونوع العمل المسند لكل منهم. ومن البديهي أن العدل بين الأفراد الاجتماعيين يتطلب معالجة متناسبة مع منطق هذه العوامل، منفردة ومجتمعة. فالموهبة الطبيعية، مثل متانة البنية الجسمية والذكاء، ليست في حد ذاتها مشكلة للعدل الاجتماعي. إذ لها نتيجة توزيع تقوم به الطبيعة، في ظروف اجتماعية معينة، بحسب قوانين الصدفة والاحتمال، وليس للفرد فضل فيه. فالمشكلة تكمن في كيفية التعامل مع الموهبة الطبيعية من الوجهة الحقوقية. فهل ينبغي الاعتراف للأفراد بحقوق معينة بحسب تفاوت مواهبهم الطبيعية؟ وهل ينبغي إقامة تراتب بين الأفراد الاجتماعيين على أساس تفاوتهم في المواهب الطبيعية؟ والجواب عن هذين السؤالين، منطقياً، هو لا ونعم. فالمعيار لتحول الموهبة الطبيعية إلى مصدر حق هو توظيفها العملي. فلا معنى لحق يتمتع به الفرد بناء على موهبة طبيعية خارجاً عن الأعمال التي يلتزم بها ويقوم بها استثماراً لتلك الموهبة. بعبارة أخرى، ليس من العدل أن يتعلق بالموهبة الطبيعية حق قبلي، بل من العدل أن يتعلق بها حق بعدي، والحق البعدي ليس سوى الاستحقاق نفسه.

في العمل، إذن، وبالعمل، يتحول التفاوت في المواهب الطبيعية بين الأفراد الاجتماعيين إلى مصدر حق. ولكن العمل شأن اجتماعي، يتعلق نظامه بالبنية الاجتماعية الاقتصادية التي تحيط به وتتفاعل معه، ولا يستقبل الأفراد الاجتماعيين إلا بعد مرورهم في مرحلة تنشئة وتهيئة. المواهب الطبيعية غير موجودة عند الأفراد الاجتماعيين في حالة صافية. فمنذ ولادتهم، بل منذ لحظة تكوينهم، يتلقون تأثير الظروف الاجتماعية التي تحيط بهم، ويتلاحم تفاوت

المواهب الطبيعية عندهم مع تفاوت ظروف البيئات الاجتماعية التي ينتمون إليها. فإذا كان من العدل احترام نصيب كل فرد من المواهب الطبيعية، فإنه من العدل أيضاً إعطاء هذا النصيب الظروف الملائمة الكافية لكي يظهر على حقيقته وينمو ويتحول إلى اقتدار منتج.

إن ظروف البيئة الاجتماعية تلعب دوراً كبيراً في تحديد القدرة على التحقيق عند الأفراد الاجتماعيين وفي فتح الآفاق الجديدة أمام مواهبهم الطبيعية. وهي تشمل التقسيم الطبقي للمجتمع، كما تشمل أنواعاً أخرى من التقسيم الاجتماعي، الأفقي أو العمودي، الدوائري أو القطاعي، ولا تثبت على شكل معين. فمن الممكن للسلطة السياسية أن تتدخل في علاقات التفاعل بين المواهب الطبيعية لدى الأفراد الاجتماعيين وبين الظروف الاجتماعية الاقتصادية التي تؤثر في نموهم، حتى تمنع، قدر الامكان، وقوع مواهب بعضهم، مسبقاً، في ظروف قاسية، ضيقة وقامعة، ومواهب بعضهم الآخر في ظروف ملائمة، واسعة ومريحة. ويتيسر هذا التدخل للسلطة العادلة عن طريق المبدأ العام الذي يشار إليه بعبارة تكافؤ الفرص، ومعناها القابل لتأويلات متضاربة يدور على المساواة في الظروف والشروط عند الانطلاق. إن احترام المساواة في الكرامة الإنسانية يتطلب تأمين فرص متكافئة أمام الأفراد الاجتماعيين تسمح للفوارق فيما بينهم بالظهور، من دون حكم اجتماعي مسبق عليها، وبخاصة في التربية والتعليم. فالفرص المتكافئة، المتغيرة بحسب مسنويات النمو وأنواع الطلب، تبعد الأفراد الاجتماعيين عن المساواتية الظالمة، وتمنحهم القدرة على تجنب التفاضلية الجائرة. وهكذا تصبح الصيغة الكاملة للمبدأ الثاني للعدل الاجتماعي ضبط التفاوت الاقتصادي الاجتماعي، على قاعدة تكافؤ الفرص، ضمن حدود الفوارق

الناتجة من العمل.

إن تكافؤ الفرص قاعدة تجمع بين ضرورة احترام المساواة في الكرامة وضرورة احترام التفاوت في الموهبة والأداء. إلا أن العدل الاجتماعي يستلزم، لتطبيق هذه القاعدة كما يجب، مرونة كبيرة في نظام العلاقات الاقتصادية الاجتماعية، وحراكاً نشطاً في توزيع العمل على الأفراد، ومراقبة موضوعية لنتائج كل عمل يقوم به كل فرد في المجتمع السياسي. ولذلك لا يقتصر دور السلطة السياسية في ضبط التفاوت الاقتصادي الاجتماعي على تأمين فرص متكافئة، قدر الامكان، لأعضاء المجتمع السياسي، بل يتعداه إلى الاهتمام بحق العمل لهؤلاء الأعضاء من جميع جوانبه. إن مراتب الأفراد الاجتماعيين في المجتمع العادل متعلقة بمراتب أعمالهم. والسلطة السياسية العادلة ليست فقط تلك التي تحاول أن تجاهد، مع أعضاء المجتمع السياسي، ضد البطالة والعوز، بل هي أيضاً، وعلى الأخص، تلك التي تعرف قيمة الأعمال الابداعية وتحرص على جعلها في أعلى المراتب.

إن مركزية العمل في المجتمع العادل حقاً تختلف عن مركزيته في المجتمع الرأسمالي، وطبعاً عن مركزيته في المجتمعات السابقة الرأسمالية. ففي المجتمع الرأسمالي، يحتل العمل مركزيته في جدلية تناقضية، قاسية أو ناعمة، تضع العمل في مقابل الرأسمال، وتضع زمام المبادرة في علاقات الانتاج والتوزيع في أيدي أصحاب الرأسمال المالي والصناعي والمعلوماتي، فتحوّل قوة الفرد المنتج إلى آلة من الات الانتاج، وتتيح للاستغلال أن يتخذ أشكالًا مختلفة، تتفاوت ضخامة وانكشافاً. وحماية العمل، كحق طبيعي وممارسة فعلية، تتطلب مثل حماية الحرية الاجتماعية نزع التناقض بينه وبين

الرأسمال، لا عن طريق تضييق الشقة بينهما وزيادة حقوق العمل، بل عن طريق تغيير مرتبته بالنسبة إلى مرتبة الرأسمال، وجعل مركزيته مستوعبة للرأسمال على قاعدة أن العمل هو الذي يخلق الرأسمال، والرأسمال يفتح مجالات للعمل. وهذه العملية تستلزم تفكيك انواع الرأسمال وتضييق انتقاله بالوراثة. فالرأسمال المكتسب بالعمل، استناداً إلى رأسمال طبيعي من ذكاء وسواه وإلى ظروف اجتماعية اقتصادية مؤاتية، لا يضغط على العدل ولا يسيء إليه بقدر الرأسمال الموروث الذي يتلقاه الفرد من أهله ويستخدمه عند الانطلاق لتوكيد التفاوت بينه وبين أقرانه في المجتمع المحلي أو الشامل. ولذلك يتعين على السلطة السياسية الساعية إلى إقامة العدل الاجتماعي أن تضبط شروط اكتساب الرأسمال بالعمل وأن تشدد الضغط على الرأسمال الموروث، لأنه ليس نتيجة عمل الوارث، حتى تعطل مفاعيله السيئة في علاقات التفاوت بين الأفراد الاجتماعيين، فتساعد على تحرير العمل من وجه رئيسي من وجوه تراكم الرأسمال، وتربط هذا التراكم نفسه بمنطق العمل ومجالاته ومراتبه المتاحة في المجتمع، بحيث لا تنفصل حقوق أصحابه عن واجباتهم تجاه المجتمع. وعندما تقوم السلطة السياسية بهذه المهمة، تؤكد مسؤوليتها كسلطة عامة من جهة، وتعزّز وظيفتها في اعادة توزيع الثروة الاجتماعية من جهة ثانية.

١٢٨ - أما المبدأ الثالث، وهو تعزيز الخدمات الاجتماعية العامة من أجل اعادة توزيع الثروة الاجتماعية وتسخيرها لفائدة أفراد الشعب كلهم، فإنه يضع في الصدارة مسؤولية السلطة السياسية تجاه المجتمع بكليته، وتجاه أفراده من حيث هم أفراد متضامنون، لا من

حيث هم أفراد أنانيون. المبدأ الأول والمبدأ الثاني لا يحملان السلطة السياسية على أكثر من التعاطي مع أنانية أفراد المجتمع السياسي بمقتضى التنظيم والضبط. ولكن المجتمع السياسي العادل يتطلب أكثر من هذين الاجرائين. فالأنانية المنظمة والأنانية المضبوطة، ربما كانتا أفضل بقليل من الأنانية المتنورة التي حاول بعض فلاسفة النفعية تقديمها بدلًا من الأنانية الضيقة، إلا أنهما لا تكفيان لإقامة العدل الاجتماعي بصورته التامة. فالفرد الاجتماعي لا يبلغ ما يبلغه على صعيد تنمية مواهبه واستثمارها إلا لأن المجتمع الذي ينتمي إليه قد أتاح له، بنظامه ومؤسساته ومجالاته، أن ينال نصيباً معيناً من الثروة الاجتماعية الناتجة في إطار التعاون الاجتماعي. إن غنى الأغنياء لا يتكون بمعزل عن فقر الفقراء. وهذا لا يعني، بالضرورة، أن الغني سارق، وأن الفقير مسروق. بل يعني أن الغني لم يستطع تحصيل ثروته، بالتنافس مع أفراد مجتمعه، إلا لأن هؤلاء الأفراد قد شاركوا، بصورة أو بأخرى، في إنتاج الثروة التي حصلها. ولذلك لا يستطيع الغني اعتبار ثروته ناتجاً خالصاً، بصورة كلية، من جهوده الخاصة، ولا يستطيع اعتبار بؤس الفقراء في مجتمعه ناتجاً خالصاً، بصورة كلية، من تقصيرهم أو عجزهم الخاص. فالقاعدة الصحيحة التي ينبغي اعتمادها في هذا الصدد هي قاعدة التضامن التي تنقل التعاون من مستوى الحسابات الأنانية إلى مستوى المساهمة الواعية في المصير العام للمجتمع. ولكن لما كان الأفراد الاجتماعيون معرضين لتأثير مصالحهم الخاصة في فهم دورهم في التضامن المطلوب منهم، ولما كان المصير العام للمجتمع من مسؤولية السلطة العامة قبل أن يكون من مسؤولية كل عضو من أعضاء المجتمع، فقد وجب أن تتولى السلطة السياسية مهمة السعي إلى

التضامن والسهر عليه بين أعضاء المجتمع، حتى تكتمل إقامة العدل الاجتماعي بصورته التامة.

وقد دلت التجربة على أن الطريقة الفضلى لتأمين التضامن الاجتماعي، بواسطة السلطة السياسية، تتألف من أمرين: سياسة ضرائبية مناسبة، وسياسة خدماتية شاملة، عن طريق الضرائب، المباشرة وغير المباشرة، الثابتة والمتصاعدة، والتي ينبغي دوماً التشدد في جبايتها صوناً لهيبة السلطة ومصلحتها، يؤدي الأفراد الاجتماعيون قسماً من واجباتهم تجاه المجتمع، كُلًّا وأفراداً، ويعيدون إلى المجتمع جزءاً من الثروة التي أتاح لهم تحصيلها. وعن طريق الخدمات الاجتماعية، كالتي تقدمها مؤسسات المواصلات ومؤسسات التعليم ومؤسسات العناية بالصحة، تؤدي السلطة السياسية قسماً من واجباتها تجاه الشعب، كُلًّا وأفراداً، وتعيد توزيع الثروة العامة في اتجاه مساعدة المحرومين والمعوزين والضعفاء. وقد دلّت التجربة أيضاً على أن الخدمات الاجتماعية المطلوبة من السلطة السياسية في سياق تأمين العدل الاجتماعي ينبغي أن تراعى فيها النوعية والجودة. فالخدمات السيئة ضررها أكثر من نفعها للمستفيدين وللدولة نفسها. وعليه، لا ينبغي أن تتحمل السلطة السياسية من الخدمات الاجتماعية إلا المقدار الذي تستطيع تأديته بنوعية جيدة.

١٢٩ - قلنا في بداية هذا الفصل إن العدل شرط من شروط السعادة. وفي استطاعتنا الآن، بعد تحليل مفهوم العدل الاجتماعي، أن نفهم كيف أن العدل شرط لسعادة المجتمع عن طريق كونه شرطاً للوئام والسلام في المجتمع السياسي. أن تحقيق مبادئ العدل الاجتماعي كما حددناها وشرحناها كفيل بترسيخ علاقات التفاهم

والتعاون المثمر والوئام بين أفراد المجتمع السياسي، لا بمعنى طوباوي، ولكن بمعنى واقعي، مفاده أن إقامة العدل الاجتماعي تضعف كثيراً أسباب التحاسد والحقد والكراهية التي تؤدي في العادة إلى تعميق الشقاق واذكاء النزاعات الاجتماعية الاقتصادية. فالسلام الاجتماعي لا يعني الامتناع عن أعمال العنف وحسب. فهذا الامتناع يمكن أن تفرضه سلطة قوية رادعة، ويمكن بالتالي أن يسقط عند انخفاض قوة الردع الفارضة له. السلام الاجتماعي بمعناه الحقيقي هو الارتياح الداخلي عند الأفراد الاجتماعيين إلى نظام علاقات الانتاج والتبادل والتوزيع والتعاون فيما بينهم، والثقة بأن السلطة العامة تعمل لكي يحافظ كل فرد على حقوقه ويتمتع بما يستأهله من ثمرات عمله. وهذا الارتياح الواثق مدخل إلى فرح الأفراد الاجتماعيين بوجودهم في مجتمع سياسي واحد، وان كان هذا المجتمع غير خال من بعض وجوه الظلم ومن بعض أسباب التوتر والخلل. وبهذا المعنى يتخذ السلام الاجتماعي شكل قيمة عليا بالنسبة إلى السلطة السياسية.

وقد أعطى الماوردي صورة دقيقة الملامح لهذا السلام الاجتماعي الناتج عن العدل، نستطيع استعادتها، وان كان مفهومه للعدل يتدرج في سياق نظرة دينية إلى الدنيا. ففي رأيه، يأتي العدل الشامل في المرتبة الثالثة بين القواعد الست التي يحددها في الباب الرابع من كتابه «**أدب الدنيا والدين**» لصلاح أحوال الدنيا، وقيامه فعلاً «يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتعمر به البلاد. وتنمو به الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان». فكل عنصر من عناصر هذه الصورة له أهميته بالنسبة إلى تفاعل السلطة السياسية مع العدل. فالألفة بين أفراد المجتمع، والألفة بين الشعب وحكامه، هي

الحصيلة العامة الأولى لإقامة العدل في المجتمع السياسي. وبعدها تأتي الطاعة وعمارة البلاد وزيادة الأموال وكثرة النسل، وأخيراً أمان الحاكم. وربما كان للتشديد على الألفة وقع خاص توخاه الماوردي بالنسبة إلى أهل زمانه. ولكنه، في الحقيقة، أمر جوهري في فلسفة السلطة السياسية، ينبغي التمسك به، سواء كان المجتمع السياسي في حالة تنازع واضطراب أم لا.

١٣٠ - وتترسخ الألفة بين أفراد المجتمع السياسي بفضل نوع آخر من العدل في الدولة، وأعني به العدل القضائي. فالسلطة السياسية مسؤولة عن إقامة العدل الاجتماعي في شتى مضامينه وأصعدته، بواسطة التشريع والخطط والاجراءات التطبيقية الملائمة. إلا أنها مسؤولة أيضاً عن رفع المظالم وفض النزاعات التي تنشأ بين أفراد المجتمع في معاملاتهم حول شتى أنواع الحقوق. فبقدر ما تكون السلطة القضائية عادلة، يرتاح الشعب وتتضاءل أسباب اللجوء إلى أساليب الضغط والعنف بين أفراده للدفاع عن حقوقهم بأنفسهم. فالعدل القضائي هو الضمانة التي ينتج عن توفيرها استتباب الأمان والسلام الاجتماعيين في المجتمع السياسي المبني على الحق.

وقد يعترض على هذه الفكرة، بتوكيد أسبقية العدل التشريعي على العدل القضائي، والقول بأن الضمانة الحقيقية للسلام الاجتماعي إنما هي العدل التشريعي، إذ إن القضاء في الدولة يجري في إطار القوانين المرعية الاجراء في هذه الدولة. وفي الحقيقة، لا يمكن نفي ما يطرحه هذا الاعتراض من جهة أسبقية العدل التشريعي على العدل القضائي. فالأساس في ترتيب العدل في الدولة هو، من دون شك، العدل التشريعي. فالقوانين العادلة تكفل لمعظم الناس في المجتمع،

إن لم يكن لجميعهم، الحفاظ على حقوقهم وصيانة مصالحهم، وتتحول إلى سلوك عادل، وبالتالي غير مثير لردود فعل عنيفة. ولكن هذا لا يعني أن العدل القضائي تابع بصورة مطلقة للعدل التشريعي. فالقضاء يتعامل مع القوانين القائمة في الدولة على أساس أنها هي المرجع المباشر الذي ينبغي احترامه، ولكنه لا ينظر إلى سيادة القانون نظرة صنمية، سكونية، متزمتة. فالقانون، مهما كان عادلًا، فإن عدله نسبي، لا يغطي بالسواء جميع الحالات، ويمكن مع الزمن أن يصبح غير متناسب مع الأوضاع المستجدة. ولذلك يتعين على القضاء أن يتعامل مع القانون القائم باعتباره تعبيراً عن العدل في الدولة وباعتبار نسبته إلى العدل في حد ذاته. ومن هنا، يتبين أن العمل القضائي يشتمل على مستويات ثلاثة من التعامل مع القوانين القائمة في الدولة (بالمعنى الواسع طبعاً لكلمة قوانين). المستوى الأول هوتطبيق هذه القوانين على الحالات الخاصة المعروضة عليه. المستوى الثاني هو تفسير هذه القوانين، حيث يحتاج النص إلى تفسير. والثالث هو تجاوز هذه القوانين حيث ينبغي تجاوزها، تداركاً لنقص ما فيها، بروح العدل. ولذلك نقول إذا كان العدل التشريعي ضمانة لاستتباب السلام الاجتماعي، فإنه ضمانة أولى فقط. أما الضمانة الحاسمة، ضمن نظام الحكم، فهي العدل القضائي، مع العلم أنها غير مطلقة.

في هذا السياق، يحسن أن نتوقف قليلًا عند صورة الميزان التي تعتبر منذ القديم رمزاً لعدالة القضاء، أو للعدل الشامل. فقد جاء، مثلًا في كتاب **«سراج الملوك»** للطرطوشي أن «العدل ميزان الله في الأرض، الذي به يؤخذ للضعيف من القوي، وللمحق من المبطل، وليس موضع الميزان بين الرعية فقط، بل بين السلطان والرعية أيضاً». في تصور كهذا، يرتبط ميزان العدل بالسلطة الإلهية، وبالتمييز

بين الحق والباطل، مع تقديم حق الضعيف بالنسبة إلى القوي، ومع تشديد على أن ما ينبغي وضعه في الميزان ليس فقط الحقوق التي لأفراد الشعب فيما بينهم، بل الحقوق التي للشعب على الحاكم والحقوق التي للحاكم على الشعب. ونحن نرى أنه ينبغي استيعاب مثل هذا التصور في اتجاه دنيوي أدق وأشمل. فالميزان أداة لا تعمل بنفسها. فلا بد من تعيين من يستخدمها، والموضوع الذي تستخدم فيه. ولذلك نقول إن العدل ميزان بين يدي صاحب السلطة يستخدمه في نطاق سلطته على نفسه أو على غيره، لكي يميز بين الحق والباطل وينصر الحق على الباطل. فالقاضي في الدولة، والوالد في العائلة، والمدير العام في الشركة، والمعلم في المدرسة، كلهم يستخدمون ميزان العدل، لكن في أمور مختلفة ومن زوايا مختلفة. فإذا نظرنا في استخدام القاضي لميزان العدل، فإننا نجد جملة معان يمكن ردها إلى ثلاثة. في المعنى الأول، يرمز الميزان إلى وحدة المرجع القياسي. المتخاصمان يحتكمان إلى مرجع مقياسي واحد، فلا فرق إذن عند الانطلاق بينهما في المعاملة. وفي المعنى الثاني، يرمز الميزان إلى تكافؤ الحقوق والواجبات بصورة عامة، وضرورة توزيعها بكيفية متناسبة بين المتخاصمين. وفي المعنى الثالث، يرمز الميزان إلى الحكم الصحيح في مقدار المسؤولية المتعلقة بوزن الحجج المطروحة في المحاكمة أو الحكم الصحيح في قضية حقوقية معينة. ولا شك في أن القضاء لا ينفرد وحده بجملة هذه المعاني المنعقدة في رمز الميزان له. ولكنه لا يفسرها عند اشتراك سلطة أخرى فيها بالطريقة نفسها التي تلجأ إليها هذه السلطة لتفسيرها، لأن سلطته متركزة على الفصل في الخلافات، أو على الحكم في قضايا حقوقية معينة، بالنسبة إلى قانون قائم. وليس الأمر كذلك في سائر أنواع السلطة، إلا بمقدار ما تنقلب

إلى سلطة قضائية.

١٣١ - وفي الحقيقة، يشكل القضاء مستوى عظيم الأهمية في تفاعل السلطة السياسية والعدل، لا من حيث إنه جزء السلطة السياسية المعني أكثر من غيره بالعدل في الدولة وحسب، بل من حيث انه الحيّز الذي يتيح للوعي العاقل أن يدرك محدودية العدل الإنساني أيضاً. ففي القضاء، يظهر الخاص، المرتبط بظروف التعين المكاني والزماني، في مقابل العام، المرتبط بماهية العدل، وتظهر في هذه الجدلية جوانب النسبية والنقص في العدل الإنساني. القانون الصالح لهذا المجتمع غير صالح كما هو تماماً لذلك المجتمع. والقانون نفسه الصالح لهذه المرحلة من تطور المجتمع غير صالح للمرحلة الطالعة. والحالات الخاصة التي لا يغطيها القانون، بوصفه موضوعاً لتغطية الأكثرية المتوسطة من الحالات، معرضة بطبيعة الحال لموقع خاص ونصيب خاص من العدل أو الظلم. فما هو السبيل إلى الحكم العادل الكامل المناسب لكل حالة في نفسها؟ وما هو السبيل إلى القانون العادل الكامل المناسب لكل مجتمع في نفسه؟ وهل يمكن تصور قانون عادل كامل صالح لكل المجتمعات ولكل العصور؟... غير أن نسبية العدل الإنساني لا تعني اطلاقاً امكانية رده إلى المزاجية والتعسف. إنها صفة ملازمة له بطبيعة الأشياء، وعدم احترامها هو اللامعقول. وذلك لأن العدل ترتيب تاريخي، ترتيب حقوق واستحقاقات في عالم الاختلاف والتغيير، ومن مهمة العقل أن يكتشف الترتيب الذي يحقق، في كل ظرف من ظروف هذا العالم وفي كل طور من أطواره، الصيغة الفضلى للعدل. إن حقوق الناس الطبيعية لا تتغير في ذاتها، بل تتغير في مدى ادراك الناس لها وفي شكل

تحققها في الواقع العيني. واستحقاقات الأفراد والجماعات لا يمكن فصل بعضها عن بعض، إذ إنها مشروطة بعضها ببعض وبالقدرة العامة التي يتمتع المجتمع بها. ولذلك يتعين على السلطة أن تحدد العدل وأن تقيمه في المجتمع من خلال نسبية ادراكه، عندها وعند المجتمع، وعبر تغير أوضاع المجتمع وحاجاته. ولا يجوز التحجج بأن العدل الإنساني عدل ناقص ونسبي لتبرير التعامل مع حقوق الناس واستحقاقاتهم بتعسف وانفلات أهواء.

والعمل القضائي يشعر بهذه الأمور ويعانيها أكثر من أي عمل آخر في الدولة. ولذلك من الطبيعي أن يكون له في الدولة دور مرجعي، ليس فقط في مستوى البحث عن أفضل تطبيق للقوانين القائمة، بل في مستوى أعداد القوانين وصياغتها أيضاً، حتى يأتي ترتيب العدل في المجتمع التاريخي في أقرب مرتبة ممكنة إلى الكمال.

١٣٢ - ولا شك في أن العوامل التي تؤثر في نسبية العدل التشريعي والقضائي في المجتمعات البشرية عديدة ومتفاوتة وقد خطت السوسيولوجيا التاريخية المقارنة خطوات واسعة في تعيينها وتحليلها، في ضوء استقصاءات مونتسكيو ومدرسة الوضعانية الحقوقية وسوسيولوجيا الحقوق المعاصرة. وليس في هذا الاتجاه ما يصدم فلسفة العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية إلا بمقدار ما يفترض أن العدل يرتد إلى العوامل التي تؤثر في إقامته، وأنه ليس قيمة عليا لها وظيفة معيارية خاصة بالنسبة إلى السلطة السياسية. غير أن الوضع يختلف عندما يتعين العامل المؤثر في نسبية العدل تحت شكل الايديولوجية، وذلك لأن الايديولوجية تعترف للعدل بوظيفة معيارية

بالنسبة إلى السلطة السياسية، ولكنها تتصور هذه الوظيفة من خلال منظومة مفاهيمها المبنية أصلًا على موقف انحياز إلى جماعة معينة من جماعات المجتمع السياسي. الايديولوجية بالنسبة إلى سوسيولوجيا القوانين عامل موضوعي، كالمناخ أو كالنظام الطبقي، ولكنها بالنسبة إلى الفلسفة مرجع تصوري يزعم أنه يمتلك المفهوم الصحيح للعدل في جوانبه المختلفة. فكما يوجد نظرة دينية إلى العدل، وبالتالي عدل ديني، كذلك يوجد نظرة ايديولوجية إلى العدل، وبالتالي عدل ايديولوجي. لقد لاحظ مونتسكيو، في الفصل الأخير من الباب التاسع والعشرين من كتاب «**روح الشرائع**» أن «القوانين تلاقي دوماً أهواء المشترع وأحكامه المسبقة»، ونصح بأن يكون روح الاعتدال هو الغالب عند المشترع، لأن الخير مفقود في التطرف. ورأى ماركس أن التشريع في الدول التاريخية، وبخاصة في الدولة البورجوازية، أداة لخدمة مصالح الطبقة الاجتماعية القابضة على زمام الحكم ولقهر الطبقات المحكومة، وزعم أن لا خلاص من الظلم في المجتمع إلا بالغاء الطبقات الاجتماعية، عن طريق ديكتاتورية الطبقة التي تعاني أشد أنواع القهر والاستغلال في المجتمع الرأسمالي. وفي الحقيقة، ما اكتشفه مونتسكيو وماركس من الوجهة السوسيولوجية يدخل في مادة ما نسميه العدل الايديولوجي. ولكننا نلاحظ أن العدل الايديولوجي قد ينفع التصدي له إلى حد ما، بنصيحة العالم الحكيم، أو بعدل ايديولوجي نقيض. ولكنه أمر في غاية الاستتباب والمعاندة. ولا بد من تطور ارتقائي عقلاني طويل حتى تتمكن المجتمعات السياسية من التضييق عليه والتحكم به.

إن استخدام الحاكم لإيديولوجية معينة من أجل تحديد أهدافه ورسم خططه وتنسيق اجراءاته أمر طبيعي مشروع في الدولة كما بيّنا

في الفصل السابق. فلا غرابة في أن ينعكس هذا الاستخدام على مفهوم العدل بمستوياته وميادينه المختلفة، من التشريع إلى القضاء مروراً بالتنفيذ، ومن نظام الحكم إلى العمل الثقافي مروراً بالعمل الاقتصادي الاجتماعي وأصنافه ومراتبه. ولكن تمتع العدل الايديولوجي بقدر معيّن من التبرير في طبيعة الحياة السياسية لا يكفي لكي نتقبله كأنه أفضل ما يمكننا تصوره من العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية. فالايديولوجية تؤدي بطبيعة منطقها الذاتي إلى تفسير العدل بواسطة السلطة السياسية من وجهة مصلحة جماعة معينة، حصراً أو تغليباً، وهذا يؤدي في الواقع إلى امتيازات من جهة، على درجات طبعاً، وإلى غبن من جهة ثانية، على درجات أيضاً، وإلى تمويهات للتغطية، وفي بعض الحالات إلى تقسيم صريح لأعضاء الدولة إلى أعضاء من الدرجة الأولى وأعضاء من الدرجة الثانية. ولذلك لا يمكن توقع السير في اتجاه مزيد من الاعتدال والعدل من داخل الايديولوجية نفسها إلا في حدود ما تسفر عنه الصراعات والتفاعلات الايديولوجية، على غرار ما فعلت الاشتراكية في الليبرالية، والديمقراطية في التمييز العنصري. أما الوعي المتنامي الصحيح بقيمة العدل بالنسبة إلى السلطة السياسية، فإنه يأتي بطيئاً بفاعلية الفلسفة التي تعلّم السلطة السياسية أنها سلطة عامة، وليست سيطرة، وأن واجبها احترام الكرامة المطلقة لكل شخص إنساني، وأن الاصغاء إلى صوت العقل ضمانة للعدل تجاه شطط الايديولوجية ونزفها.

الفصل العَاشر السلطة السياسية وسلطة العقل

١٣٣ - الإصغاء إلى صوت العقل ضمانة للعدل. نعم، لأن إرادة العدل لا تكفي وحدها لتجنب الانحراف عن الصراط المستقيم الذي هو صراط العدل الخالص. ولكن السلطة السياسية لا تحتاج إلى الإصغاء إلى صوت العقل لتحقيق العدل فقط، بل تحتاج إليه لتحقيق جملة أهدافها على أحسن وجه ممكن. وقد تطرقنا في الفصول السابقة إلى مشكلة العلاقة بين السلطة السياسية والمعرفة بكيفية جزئية أو جانبية. ولذا يتعين علينا، في هذا الفصل، بعدما عالجنا مشكلات السلطة السياسية مع السلطة الدينية والإيديولوجية والعدل، أن نعالج مشكلة السلطة السياسية مع المعرفة، أو بتعبير أدق مع السلطة المعرفية من حيث هي سلطة العقل. وتحليل عبارة صوت العقل، المقبولة عند جميع الناس كعبارة جميلة حاملة لمعنى صحيح، على غرار ما تحمل عبارة صوت القلب أو عبارة صوت الضمير، يدلنا على الوجهة التي ينبغي أن نتبعها للقيام بالمعالجة المطلوبة.

إذا كان للعقل صوت، فذلك يعني أن له كلاماً خاصاً به. وإذا كان له كلام خاص به، فذلك يعني أنه متكلم يتوجه بكلامه إلى سامع

معين، موجود فعلًا أو احتمالًا. فالكلام في عالم الإنسان ذو طبيعة علائقية، ولا يجري في فراغ معنوي، وإذا أردنا التعبير عن هذه العلاقة بلغة الإنتاج والاستهلاك، لقلنا بأن كل كلام يفترض وجود مصدر ينتجه، ومستقبل يتلقاه ويستهلكه على نحو ما يناسب طبيعته وخصوصيته. فكلام العقل يفترض العقل مصدراً له، ومستقبلًا يتلقاه على نحو ما يناسب طبيعته وخصوصيته. ولكن ليس كل مصدر منتج لكلامٍ سلطةً أو صاحب سلطة، وتاليا ليس كل سامع، متلق للكلام بوعيٍ، مأموراً ملتزماً بواجب الطاعة. إن كلام السلطة السياسية يجري بين طرفين محددين بطبيعة السلطة السياسية، وكلام السلطة الدينية يجري كذلك بين طرفين محددين بطبيعة السلطة الدينية، وكلاهما يقومان ويتميزان عن غيرهما بكونهما صادرين عن سلطتين اصليتين، فهل كلام العقل هو كلام سلطة؟ هل يفترض صوت العقل سلطة العقل؟ هذا سؤال لا يمكن تجنبه. ولذلك لا بد في البداية من توضيح معنى عبارة سلطة العقل، حتى نتمكن بعد ذلك من تحليل تفاعل السلطة السياسية مع سلطة العقل. فإذا كان كلام العقل كلام سلطة أصلية، فكيف ينبغي أن يكون وضعه بالنسبة إلى السلطة السياسية؟ كيف يمارس العقل سلطته في الحياة الاجتماعية التي تقع مسؤولية تنظيمها وتنميتها على عاتق السلطة السياسية؟ وكيف ينبغي للسلطة السياسية أن تتعامل مع سلطة العقل، وهي تقوم بواجباتها المختلفة؟ هل إصغاء السلطة السياسية لصوت العقل، أيّ لكلام العقل كسلطة، واجب عليها؟ إذا كان الجواب إيجابياً، ينبغي حل الإشكال الذي ينشأ عند ذاك من كون السلطة السياسية مطيعة لسلطة أخرى. الأمر الذي يطرح مشكلة امكانيات أو احتمالات عقلنة الفعل السياسي وحدودها. وهكذا يتعين علينا أن نعالج، في هذا الفصل، مشكلة

سلطة العقل في نفسها، ثم مشكلة تنظيم الممارسة الاجتماعية لهذه السلطة، ومشكلة استخدام السلطة السياسية للمعارف العقلية، وأخيراً مشكلة حدود التفاعل بين السلطة السياسية وسلطة العقل.

١٣٤ - ليس لفلسفة السلطة أن تهتم بمشكلة بنية العقل وما يتبعها من مشكلات اصوله وحدوده القصوى، وعدد أنواعه أو مراتبه، وتطور نشاطه عبر الثقافات والحضارات المتعاقبة أو المتزامنة. فهذه المشكلات موضوع فلسفة العقل، ولها تاريخ عريق من المعالجات والنظريات، المدافعة عن العقل أو الحاطة من قدره، في الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية والفلسفة الهندية والفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة. وليس التحليل الإبستمولوجي للعقل، سواء التحليل الإبستمولوجي على مستوى العلوم أم التحليل الإبستمولوجي على صعيد تكوين الذكاء، أم التحليل الإبستمولوجي الثقافي، سوى طريقة لنقل تحليل العقل من مستوى النظر العام في المعرفة إلى مستوى الممارسة لتحصيل المعرفة بحسب العلوم وتطور الذكاء والثقافات القائمة. إن فلسفة السلطة تهتم بالعقل كسلطة، أي كعلاقة أمرية مشروعة أصلية، فتبين ما تنطوي عليه وتبرر القول بالعقل كسلطة، وتحلل خصائص سلطة العقل، توصلاً إلى وضعها في نصابها الصحيح بالنسبة إلى سائر أنواع السلطة، ولا سيما السلطة السياسية. فهي تفترض طبعاً تصوراً معيناً للعقل كقدرة معرفية، أو كفعل متميز من أفعال الفكر ومتجسد بشكل خاص عبر التاريخ في المعارف العملية والعلوم والفلسفة. ويمكننا القول أيضاً إنها لا تستطيع التجنب التام للإنحياز إلى مذهب ما من مذاهب فلسفة العقل، ولا سيما عندما يتعلّق الأمر بالشؤون العملية التي تتضارب المرجعيات النظرية

المتصلة بها. ولكن ذلك لا يعني أنه من الضروري، لأجل مقتضيات العرض، أن نبسط ما تفترضه فلسفة سلطة العقل من فلسفة المعرفة العقلية بصورة مسبقة. ففي ثنايا التحليل، المتمحور على سلطة العقل، يظهر من فلسفة العقل كفعل معرفة ما يكفي لكي يكون التحليل مفهوماً.

إذا كان العقل فعلًا متميزاً من أفعال الفكر الإنساني، يقوم على إدراك الحقيقة أو الحقائق النظرية والعملية، بأقوى ما هو ممكن للإنسان من المبادئ والبراهين، فما يهم فلسفة السلطة، في البداية، هو إظهار أن المجال الذي تتحدد فيه سلطة العقل هو مجال إدراك الحقيقة. ففي هذا المجال، نعثر على أفعال أخرى لها نصيب معين، سواء كانت من أفعال الفكر أم من الأفعال التي على حدود الفكر. ومن الطبيعي أن يدخل فعل العقل في تنازع مع هذه الأفعال، لأن إدراك الحقيقة عملية مفتوحة لكل قوى الإدراك في الإنسان. فالحس مثلًا قوة تسهم، بطريقتها الخاصة، في القبض على جانب من الحقيقة. وما تذهب إليه فلسفة السلطة العقلية ليس نفياً لهذا الإسهام، بل وضع له في مرتبته الطبيعية بحيث يصحّ القول إن سلطة العقل في مجال إدراك الحقيقة هي السلطة، أو هي السلطة العليا. ففي المسار الطبيعي لإدراك الحقيقة، ليس لدى الإنسان قدرة أو فعل أعلى من العقل بمعنى السلطة. القوى المدركة للحقيقة، إلى جانب العقل، لها وجودها وحضورها وفاعليتها، وأحياناً لها عظمتها وجلالها بما تؤدي إليه من رؤية سامية واغتباط بالوجود. ولكنها لا تتمتع كالعقل، أو بقدر ما يتمتع به العقل، بالسلطة، كما نحاول أن نشرحها، أي بالحق في الأمر ، الذي يعني بالنسبة إلى العقل، الحق في اتخاذ القرار في شأن الحقيقة يقابله واجب القبول والتسليم. والتأثير الذي تمارسه

تلك القوى، سواء في ذات الفرد المدرك أم في الذوات الأخرى، هو من مراتب السلطة الدنيا في المعرفة، إن لم يكن إلى السلطان أقرب، أو إن لم يكن من طبيعته الخالصة. مع العلم أنه لا يوجد فواصل قاطعة بين العقل وسائر أفعال إدراك الحقيقة في ذات الإنسان. هذا شأن الحس الذي يقرر مثلًا ان الشمس تدور حول الأرض، ولم يعد لهذا القرار أي قيمة تحملنا على قبوله. وهذا شأن المخيلة في الفن، وأيضاً في العلم، لا نشعر تجاه ما تقوله لنا عن ظاهرات الإنسان والعالم بأي الزام، ولكننا نشعر بقوته، وننجذب إليه، وننفعل به. ويظل تأثيره فينا حراً ومتفاوتاً، ما لم يتحول إلى سلطة بتأييد العقل، أو إلى وهم بدحضه له، أو إلى مجرد أثر تاريخي بتغير كيفية تخيلنا تغيراً جذرياً. وإذا كان الأمر كذلك، فمن الضروري أن نشرح كيف يمكن وصف فعل العقل بأنه سلطة أو ذو سلطة.

١٣٥ - ما يصدر عن السلطة بمعناها العام، وبوصفها سلطة، إنما هو أوامر موجّهة إلى إرادة من يعترف بها كسلطة، أياً كانت أسماء تلك الأوامر ومراتبها. وما يصدر عن العقل إنما هو أحكام موجّهة إلى فكر من يطلب من العقل معرفة الحقيقة، باعتبار أن للعقل قدرة ما على ذلك. فمن الواضح، إذن، أننا لا نستطيع اطلاق وصف السلطة على فعل العقل من دون نظر في التعديلات التي تفرضها خصوصيته على صعيد مفهوم السلطة. فالأمر الموجه إلى إرادة معينة للقيام بفعل معين غير الحكم الموجّه إلى فكر معين لقبول حقيقة معينة. وإذا تعمقنا في تحليل الحكم العقلي، من الجهة التي تهمنا ههنا، لا من الجهات المنطقية والنفسية والثقافية، فإننا نجد أن السبب في حصوله إنما هو السؤال الذي يطرحه الفكر في مواجهة أشياء العالم وأحداثه. فلولا

وجود سؤال عن طبيعة الحركة القائمة بين الأرض والشمس، لما كان حكم العقل بأن الأرض تدور حول الشمس وتدور حول نفسها، خلافاً لما يشهد له الحس. وبهذا المعنى، يمكننا أن نقول إن أحكام العقل هي بمثابة اجوبة عن أسئلة، ينبغي للفكر السائل أن يقبلها ويسلم بها ما دام لا يعرف مرجعاً أعلى من المرجع الذي صدرت عنه. فالتسليم بصحة أحكام العقل، وبناء التفكير والسلوك على هذا التسليم، نوع من الامتثال والطاعة. والفكر السائل لا يشعر بأي قهر عندما يمارس هذا النوع من الطاعة، لأنه يدرك من تلقاء نفسه أن الحاجة إلى المعرفة مركوزة في فطرته وأن تلبية هذه الحاجة، بأمتن وأوثق ما هو في متناولنا من الأدلة، لا يجوز التفريط فيها.

وهكذا يتبين لنا المعنى الخاص الذي تحمله عبارة سلطة العقل أو السلطة العقلية. فالعقل يتحمل مسؤولية اتخاذ القرار في شأن الحقيقة، وهذا حقه بحسب طبيعة الأشياء، والفكر السائل يتحمل مسؤولية التسليم بقرار العقل والبناء النظري والعملي عليه، وهذا واجبه بحسب طبيعة الأشياء إياها. ولكن لما كانت عملية إدراك الحقيقة، وما يتبعها من إعلان وتسليم وتنفيذ، تشتمل على انواع ومستويات مختلفة، ولا تنبني، علائقياً، على شاكلة عملية ادارة المنزل أو ادارة الدولة، مثلًا، فإن مفهوم سلطة العقل يزداد وضوحاً بمقدار ما تتضح سمات الإدراك العقلي للحقيقة بوجه عام.

إذا رجعنا إلى تاريخ المعرفة العقلية، فإن السمة الأولى التي نستطيع تبينها للإدراك العقلي للحقيقة هي الانفتاح والتواضع، خلافاً لما يشيعه أعداء العقل للتشكيك في قيمته. فالعقل يعرف بالتجربة والممارسة، إن لم يكن بالبداهة، أن سعيه وراء الحقيقة لا يبلغ نقطة نهائية، وأن كل جواب يتوصّل إليه يثير أسئلة جديدة. فالمجهول من

الوجود غير معروف الحدود بالنسبة إليه، والمعلوم نفسه لا يستثنى من التساؤل. المعارف المحصلةبتراكم الخبرات الحسية لا تختلف من هذه الناحية عن المعارف المحصلة بتراكم التجارب العلمية أو بفضل الثورات العلمية. الكل يؤكد أن أحكام العقل ثابتة، ولكن ضمن الشروط التي تحدد قدرتنا الراهنة على المعرفة. فالمراجعة والتعديل والتجاوز أمور واردة على الدوام عند العقل، لأن شروط اكتشاف الحقيقة، النظرية والعملية، تتغير بعامل هذا الاكتشاف نفسه إذ ينعكس على شروط حصوله، وبعامل تطور قوى الانتاج، الفردية والجماعية، المتفاعلة ضمن ابنية المجتمع الاقتصادية والثقافية والسياسية. والرؤى الفلسفية نفسها لا تشذ عن هذه القاعدة، وإن كانت وتيرة مراجعتها وتجاوزها تجري على نمط خاص. ففي عملية إدراك الحقيقة لا يوجد مرجع علمي أو فلسفي يمكن أن يوصف بأنه «الذي كمل عنده الحق».

ولذلك ليست سلطة العقل سلطة دوغماوية، وليست سلطة قطعية مطلقة، بل هي سلطة منفتحة، حذرة، متحفظة، تطرح ما عندها من أحكام حول الحقيقة بثقة وصلابة، وأحياناً بقسوة إذا دعت الحاجة، ولكن من دون انغلاق وإغلاق الباب أمام البحث والسؤال. إن مفهوم سلطة العقل لا يتضمن عبادة العقل، ولا الخضوع الأعمى للعقل، ولا طغيان العقل، ولا الاستبداد باسم العقل. فالفكر السائل في حوار دائم مع الفكر العقلي، حوار يرتب عليه واجبات من جهة استنباط الأسئلة المفيدة لتقدم المعرفة، ويمنحه أيضاً حقوقاً يستطيع أن يمارسها عندما يعجز الفكر العقلي عن إعطاء الأجوبة الكافية في الميادين التي يجري البحث فيها.

وإذا رفض الفكر السائل التسليم بجواب العقل والتقيد بمقتضياته، فليس لدى سلطة العقل وسيلة لردعه وحمله على

الطاعة سوى ما ينتج من عدم احترام الحقيقة، أي الضرر الذي تتعدد أنواعه بتعدد أنواع الحقيقة النظرية والعملية. إن سلطة الفكر العقلي على الفكر السائل لا تمارس الضغط والعقوبة والقمع على غرار ما تفعل سلطة الحاكم السياسي في مواجهة مخالفة المحكومين لأوامرها، أو على غرار ما تفعل سلطة الوالد لمنع الأولاد من الخروج على توجيهاته. بل، على العكس، إنها تترك للفكر السائل أن يكتشف بنفسه، من خلال التجربة المتكررة، الأضرار التي تلحق به لابتعاده عن الحقيقة أو لإهماله لها. إن سلطة الفكر العقلي على الفكر السائل هي، ضمن نطاق القدرة الراهنة للفكر العقلي، سلطة تنوير وهداية، وليست سلطة مراقبة وعقاب بصورة مباشرة، إلا في حالة تأنيب الضمير، الذي هو الوجه الباطن للعقل الأخلاقي.

والواقع الذي يجعل لسلطة العقل وضعاً خاصاً بالنسبة إلى سائر السلطات في دنيا الإنسان هو طبيعة توزع العقل بين أفراد النوع الإنساني. هؤلاء الأفراد يتمتعون جميعاً بالفكر العقلي، وبالتالي فإن سلطة العقل موزّعة بينهم جميعاً، فليست من احتكار أحد بينهم من دون الآخرين. الفكر ينقسم إلى فكر سائل وإلى فكر عقلي في كل فرد من أفراد النوع الإنساني، ويترتب عن هذه الحقيقة نتيجة في غاية الأهمية والخطورة، وهي أن فعل العقل الإنساني فعل مشترك بين أفراد النوع الإنساني بوصفهم أفراداً عاقلين. ولكننا، مع ذلك، لا نستخرج من هذه النتيجة القول بأن سلطة العقل شائعة بالسواء بين أفراد النوع الإنساني بحيث يستطيع كل فرد أن يستقل بنفسه ويكتفي بالإصغاء إلى صوت عقله. ثمة تفاوت بين أفراد النوع الإنساني في القدرة على فعل العقل، أياً كان أصل ذلك التفاوت، وثمة تفاوت بينهم في ممارسة هذا الفعل في ميادين المعرفة المختلفة، يظهر في

الاختصاص والخبرة المتراكمة والإبداع. وهذا يعني أن سلطة العقل في دنيا الإنسان الاجتماعي ليست سلطة عقل مفارق، ولا سلطة ناتجة من تراضي عقول فردية متساوية، بل هي سلطة عقل شامل يشارك فيها أفراد الإنسانُ بنسبة ممارستهم لفعل العقل في ميادين المعرفة المختلفة.

١٣٦ - إذا صح هذا التحليل، فإننا نستطيع أن نتقدم في البحث عن علاقات سلطة العقل مع غيرها من السلطات في دنيا الإنسان الاجتماعي، مرتاحين إلى كوننا قادرين على معالجة التناقض الذي يراه بعض الفلاسفة المعاصرين بين مفهوم السلطة وبين مفهوم العقل. وفي الحقيقة، إذا كان ثمة تناقض بين السلطة والعقل، فإنه ليس تناقضاً بين السلطة باطلاق وبين العقل في حد ذاته، بل هو تناقض بين سلطة معينة، موجودة في شروط معينة، وبين العقل بوصفه سلطة. إن العقل يصطدم، في ممارسة سلطته، بقوى وأشكال قوى، فكرية وغير فكرية، تجابهه بلغة ما لها من سلطة أو من سلطان أو سيطرة في مجال إدراك الحقيقة، ويصطدم أيضاً بقوى وأشكال قوى، خارج عالم الذات الفردية، تجابهه بلغة ما لها من سلطة أو سلطان أو سيطرة في مجال العلاقات الإجتماعية. وهذا الاصطدام قد يتخذ شكل تناقض أو شكلًا مغايراً للتناقض. وفي بعض الحالات، قد يتحول إلى عملية تدمير وإلغاء كامل لما نسميه مرجعية العقل. فما هي، إذن، شروط الوضع السليم لسلطة العقل بالنسبة إلى غيرها من السلطات؟

الشرط الأساسي لهذا الوضع هو استقلال سلطة العقل بوصفها سلطة أصلية، أي سلطة غير مشتقة من سلطة أخرى وغير راجعة إلى سلطة أخرى. إن عالم الإنسان عالم متعدد السلطات الأصلية. ولكل

سلطة أصلية فيه قوامها وميدانها واسلوبها ومكانتها. فلا سبيل لتفتح عالم الإنسان بحسب ما يشتمل عليه من سلطات أصليّة إلاّ على أساس احترام تعدديته واستقلال كل سلطة أصلية فيه، فيما يخص فاعليتها الذاتية ومصيرها التاريخي. هكذا دافعنا في الفصول السابقة عن أصلية السلطة السياسية، وخصوصاً عن استقلالها بالنسبة إلى السلطة الدينية. وهكذا ندافع في هذا الفصل عن أصلية السلطة العقلية وعن استقلالها بالنسبة إلى السلطات الأخرى، وخصوصاً السلطة الدينية والسلطة السياسية. فالسلطة العقلية لا تستمد قوامها وصلاحيتها من أي سلطة أخرى في عالم الإنسان. ولذلك، ليست مسؤولة، في قيامها بوظيفتها، أمام أي سلطة أخرى. هي تحاكم نفسها، كما تحاكم السلطة السياسية نفسها، في إطار وظيفتها، وبحسب القواعد الخاصة بالمحاكمة السياسية. فانتصارها وفشلها وتعثرها واضطرابها، كلها أمور تتقرر وتقاس بحسب مقاييسها، وليس بحسب مقاييس أي سلطة أخرى.

إن الاستقلال في عالم السلطة نتيجة استحقاق بقدر ما هو حق معطى. ولذلك عندما نفكر في الحرية، في سياق تفكيرنا في استقلال السلطة، ينبغي أن نفهم أن الحرية المقصودة، هي، في الحقيقة، ثمرة تحرر بقدر ما هي حق معطى. وسلطة العقل من الأمثلة الممتازة في هذا الصدد. فلا يكفي أن نعلن أن حرية تحرك العقل في البحث عن الحقيقة شرط لقيام علاقة سليمة بين سلطة العقل وبين السلطات الأخرى. الأمر يتطلب ممارسة فعلية لتلك الحرية، وتحملًا لتبعاتها ونتائجها، وانتزاعاً متواصلًا لكيفية تحسينها، وحماية دائمة لمكتسباتها. إن سلطة العقل سلطة مستضعفة، مهددة على الدوام، وبالتالي فإن ترسيخ حرية اضطلاعها بمهامها الخاصة يتطلب تحولًا

شاملًا في ثقافة المجتمع، وليس فقط اقتناع بعض أفراده بمكانة العقل السامية وبحقه في الاستقلال والحرية.

وقد يتخذ المعارض لحرية العقل من تعدد النظريات وتناقضها في الميدان الواحد حجة للطعن في سلطة العقل وللتشكيك في الثقة بالعقل وأحكامه. ولكن هذه الحجة ليست حجة إلا لمن أراد، بصورة مسبقة، أن يرفض سلطة العقل لمصلحة سلطة سياسية أو اعتقادية معينة، أو لمن يتخذ من سلطة معينة، كالسلطة الدينية أو السلطة الأبوية، نموذجاً كاملًا للسلطة يقيس عليه أنواعها الأخرى. إن تعدد النظريات في الميدان الواحد ظاهرة طبيعية في فعل العقل، ولا سبيل للتقدم في المعرفة العقلية للعالم وللإنسان من دون تعدد وجهات النظر والنظريات، ومقارنة هذه النظريات فيما بينها وتمحيصها والسعي لاستيعابها وتجاوزها فيما هو أصح وأكمل. لقد قلنا سابقاً أن سلطة العقل لها خصائص تميزها عن غيرها من السلطات تمييزاً عميقاً، لأن إدراك الحقيقة بالأدلة والبراهين، المنطقية والتجريبية، والحدوس والتحليلات النظرية الخالصة، عملية تفرض نوعاً خاصاً من الأمر والطاعة. ولذلك ينبغي تفهم حرية تحرك العقل من داخل فعل العقل، لا من خارجه. وإذا فعلنا ذلك، فإننا نكتشف أن حرية العقل تعني، في العمق، إمكان توسع سلطة العقل، عبر تعدد النظريات والمذاهب، بصورة غير محدودة سلفا. وهذا التوسع لا يقتضي إطلاقاً الوقوع في طغيان العقل، ولا القول باسطورة العقل. إن إسطورة العقل فعل غير عقلي، يجد اصوله ومسوغاته في حالات نضالية معينة، فليس العقل نفسه مسؤولًا عنه، ونقده ضروري لنمو العقل بصورة سليمة. وكما يمارس العقل هذا النقد، يمارس النقد على نفسه حتى يتجنّب الجمود والتحجر من جهة، والإنزلاق إلى ما

ليس من حقه من جهة ثانية.

١٣٧ - قد يبدو استقلال سلطة العقل من البديهيات في ضوء ما أنجزته الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة من تحرير للعقل من سلطة الدين ومن تزويد العقل بالمؤسسات الكفيلة بضمان استمرار فاعليته الحرة. ولكن، في الواقع، ليس ما أنجزته الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة لتحقيق استقلال سلطة العقل سوى بداية، إذ إن تراجع السلطة الدينية فيها ترافق مع تأثير متصاعد للسلطة السياسية وللسلطة الاقتصادية في نشاط العقل، بحيث يمكن التشكيك في الدعوى القائلة بأن أوروبا قد أعطت النموذج الكامل الذي ينبغي تعميمه حول سلطة العقل في المجتمع. وإذا كان الوضع على هذا النحو في أرقى الحضارات المعاصرة، فما القول بالنسبة إلى الحضارات الأخرى؟ إن استقلال سلطة العقل عملية طويلة وشاقة، داخل المجتمع السياسي الواحد وداخل الحضارة الواحدة وعلى صعيد التفاعل بين الدول والحضارات، لأنه ينبغي انتزاعه، وحمايته باستمرار من سلطان اللاعقل ومن نزعة السلطات القائمة إلى تجاوز حدودها بدافع حب السيطرة الكامن فيها.

ومن أجل توضيح ما ترمي إليه هذه النقطة من نظريتنا في سلطة العقل، نقوم بتحليل نقدي لفكرة وردت في كتاب سيد قطب **«معالم في الطريق»**، وهي تتكرر في الكتابات الإسلامية المعاصرة بأشكال مختلفة. تقول هذه الفكرة: «الإسلام يعتبر أن هناك، فيما وراء العلوم البحتة وتطبيقاتها العملية، نوعين اثنين من الثقافة: الثقافة الإسلامية القائمة على قواعد التصور الإسلامي، والثقافة الجاهلية القائمة على مناهج شتى ترجع كلها إلى قاعدة واحدة، قاعدة إقامة الفكر البشري

إلهاً لا يرجع إلى الله في ميزانه». فما هي قيمة هذه الفكرة بالنسبة إلى موضوعنا؟

إذا كانت العلوم وتطبيقاتها المجال الذي تظهر فيه بشكل ساطع سلطة العقل، فالمشكلة في نظر سيد قطب هي في المرجع الذي تتعلّق به هذه السلطة. ففي رأيه، أما أن تتعلق بالثقافة الإسلامية القائمة على التصور الإسلامي، وأما أن تتعلق بالثقافة الجاهلية القائمة في نهاية الأمر على تأليه الفكر البشري. بعبارة أخرى، ليس لسلطة العقل في العلوم وتطبيقاتها استقلال عن الإسلام، وبصورة عامة عن الدين، إلا لأنها ترجع إلى إله غير الله، هو الفكر البشري. ولكن هل من الضروري لسلطة العقل أن ترجع إلى سلطة الله، أو ان تؤله الفكر البشري، حتى يستقيم أمرها؟ وهل من الضروري أن يكون العقل إما خاضعاً للدين والنظرة الدينية إلى الإنسان والكون، وإما معادياً لهما، وبالتالي مستحقاً للإبعاد والاضطهاد؟ من الوجهة التاريخية، تباينت فلسفات العقل في الحضارة الأوروبية الحديثة، بدءاً بفلسفة الكوجيتو الديكارتية، في تحديد الأسس الميتافيزيقية للمعرفة العقلية، وبالتالي في تحديد العلاقة بين العقل والله. ولم تظهر نزعة تأليه الفكر البشري إلا من خلال بعض التفسيرات لفلسفة الأنوار وللفلسفة الوضعانية العلموية. وليس في الحضارة الأوروبية المعاصرة فلسفة تميل إلى تأليه الفكر البشري. ومن الوجهة التي نتبناها، يمكننا إن نقول إن سلطة العقل، الذي هو فعل من أفعال الفكر، لا تستلزم اطلاقاً تأليه العقل، ولا تأليه الفكر، ولا الرجوع إلى سلطة الوحي، حتى يستقيم أمرها. إذ لا يجوز الخلط بين فعل العقل وبين الأساس الميتافيزيقي لهذا الفعل. فالعقل له سلطة بما هو فعل متميز من أفعال الفكر، سلطة ثابتة، غير دوغماوية وغير مطلقة، أياً كان أساسه الميتافيزيقي. وبهذا

المعنى المحدد، نقول إن سلطة العقل تتمتع، كغيرها من السلطات الأصلية في دنيا الإنسان، بالاستقلال والحرية. وفي الحقيقة، إن عدم الاعتراف لسلطة العقل بالاستقلال والحرية يخفي خوفا من فعل العقل الطبيعي والحضاري الحر. والخوف هذا يحمل صاحبه على الاحتماء من العقل عن طريق اخضاعه للعقيدة التي يتبناها، أو عن طريق استبعاده بحجة ضلاله وفساده. والنظرة الصحيحة إلى العقل لا تنبني على الخوف منه، ولا على الحكم عليه انطلاقاً مما يكمن وراءه. فما وراء العقل قابل للبحث والنظر، وربما للاعتقاد والإيمان، ولكنه لا يحل محل العقل نفسه. فهو إذن، ما ينبغي للإنسان أن يرعاه وينشطه ويستثمره ويطبّقه في مجالات الحياة كافة، من دون عبادة ومن دون استعباد.

١٣٨ - تميزت الحضارة الأوروبية الحديثة بذهابها إلى أبعد مما ذهبت إليه أي حضارة أخرى في اطلاق فعل العقل وتطبيقه في شتى المجالات النظرية والعملية. وفي هذا الصدد، يقول عبدالله العروي في كتابه «**مفهوم الدولة**»، في سياق عرضه لنظرية ماكس فيبر عن العقلنة: «القيمة المؤسسة للغرب الحديث هي إذن العقلانية، أي عملية تطبيق العقل المجرد الرياضي على مظاهر الحياة بهدف توفير الجهد ورفع الإنتاج المادي والذهني. البيروقراطية هي احدى نتائج العملية، والدولة الحديثة بصفة عامة هي مجموع أدوات العقلنة في كل دروب الحياة». ولكن من أجل تقييم صحيح للعقلنة في الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة، لا يكفي أن نسجل ما تميزت به فعلًا هذه الحضارة بالنسبة إلى غيرها من الحضارات. بل ينبغي تسليط النقد على ظاهرة العقلنة كما تجلت في أطوارها، وصولًا إلى يومنا

الحاضر. وهذا النقد يتأسس على التمييز بين مفهوم العقل، وبين العلاقة بين سلطة العقل والسلطات الفاعلة في المجتمع، وبين النظرة العامة إلى الإنسان والحياة التي تعطي العقل معناه النهائي. فعلى صعيد مفهوم العقل، لا تزال الثورة الأوروبية مستمرة، تتوسع وتتعمق، انطلاقاً من شكلانية العقل الرياضي والمنطقي، وتتمحور بشكل خاص حول العلاقة السببية والوسيلة المرتبطة بهدف معين، وتكشف ان مفهوم العقل أغنى بكثير مما تصورته الحضارات السابقة. ولكن مشكلة العقل لا تنحصر في مفهومه. فالخلافات حول مفهوم العقل وتطبيقاته التكنولوجية والتنظيمية أقل أهمية، في نهاية الأمر، من الخلافات حول موقع العقل في نظام السلطة في المجتمع ومعناه في حياة الإنسان. ففي المجتمع الأوروبي الحديث، تحدد معنى العقل في حياة الإنسان، ضمن تقاطعات المذاهب الدينية المسيحية والأنظمة الفلسفية والتيارات الإيديولوجية، على أساس صعود الطبقة البورجوازية وسيطرتها الاقتصادية والسياسية. فالطبقة البورجوازية في البلدان الأوروبية الحديثة لم تحرر العقل من الوضع الذي حبسه فيه المجتمع الإقطاعي إلاّ لكي يتيسر لها استخدامه بما يدعم سيطرتها، وإن أدى ما فعلته إلى تكوين ثقافة عقلانية تتزايد صعوبة ضبطها في خدمة مصالحها وتطلعاتها. وهكذا وجدت سلطة العقل نفسها في وضع جديد تتسلم زمام الأمور فيه السلطات الاقتصادية والسياسية المنبثقة من غلبة البورجوازية والمؤكدة لشرعيتها بواسطة الإيديولوجيات التي قامت على ثلاثة أركان: الركن القومي والركن الليبرالي والركن الاستعماري. بعبارة أخرى، بينما كان البحث العلمي والفلسفي يتعمّق في الكشف عن قدرة العقل وعن علاقاته مع اللاعقل، ويتوسع في بسط سيادة العقل على مجالات جديدة من

الطبيعة والإنسان، كان العمل السياسي يسعى إلى توظيف سلطة العقل في الصراعات الرأسمالية والإيديولوجية التي كانت البورجوازية القومية تخوضها، على جبهتي الداخل والخارج، محاولة الحصول على أكبر كسب مع تحمل أقل كلفة ممكنة.

يعني ذلك أن معركة استقلال سلطة العقل لا تزال مفتوحة حتى في البلدان التي تزعم أنها حررت العقل من جميع القيود والسدود. إن تحرر العقل الكامل، في دنيا الإنسان الاجتماعي، يستلزم استقلال العقل، ليس فقط عن السلطة الدينية، بل أيضاً عن السلطة السياسية التي تلتقي في فضائها القوى السائدة في المجتمع. وبالتأمل في هذه الحقيقة، يتبين لنا أن التركيز على الجدلية القائمة بين العقل والإيمان الديني ينبغي أن يتجه نحو الجدلية القائمة بين العقل والإرادة السياسية. فالأغلال التي يمكنها أن تكبل العقل في الحياة الاجتماعية متعددة المصادر. ولكنها لا تفعل فعلها من دون توسط السلطة السياسية، الذي يمكنه أن يكون مجرد وسيلة كما يمكنه أن يكون التزاماً وتوجهاً واعياً. فالسلطة الدينية لا تتحكم بسلطة العقل تحكماً تاماً إلا إذا تجاوزت الميدان الثقافي وتواطأت مع السلطة السياسية لحصر نشاط العقل في المجالات التي تسمح له بالتحرك فيها. والسلطة السياسية، من جهتها، لا تتردد في الاستعانة بالدين أو بالإيديولوجية حتى تؤطر نشاط العقل لمصلحتها. فاللعبة الحقيقية تجري إذن في ملعب السلطة السياسية. هنا يتقرر مدى استقلال سلطة العقل في دنيا الإنسان الاجتماعي. ومن هنا، ينبغي أن ينطلق البحث عن الوضع السليم لسلطة العقل في نظام تفاعل السلطات.

منذ الربع الأخير من القرن الماضي، أخذت المجتمعات الرأسمالية الأكثر تقدماً تشهد اتجاهين مترابطين في تطورها، على ما

يلاحظ هابرماس: اتجاهاً نحو تزايد تدخل الدولة لأجل تثبيت استقرار النظام، واتجاها نحو ترابط متنام بين البحث والتقنية ينتج عنه تحول العلوم اليوم إلى أهم قوة انتاج في المجتمع. وفي الواقع، يشكل تزايد تدخل السلطة السياسية في مجرى العلاقات الرأسمالية، عن طريق التشريع والتخطيط، الوجه الأبرز لتفاعل السلطة السياسية والسلطة العقلية في المجتمع الرأسمالي المتقدم. إن عقلنة النشاط الرأسمالي لا تتم تلقائياً بتفاعل العقل الاقتصادي والعلاقات الرأسمالية: بل تتطلب تدخل السلطة السياسية التي هي أقدر من الأفراد على إيجاد الوسائل الكفيلة بالوصول إلى أهداف النظام الرأسمالي والحفاظ عليها. وهذا التدخل يقتضي توجيهاً ملائماً للإنتاج التكنولوجي الذي هو جزء أساسي من نظام الإنتاج الرأسمالي، ولا يقوم ولا يتطور من دون توظيف معين للبحث العلمي الذي لا يقوم ولا يتطور بدوره، من دون الوسائل التكنولوجية الملائمة. ولكن إذا حلّلنا أسس الإيديولوجية التكنوقراطية التي تبرّر وتدعم تدخل السلطة السياسية في نشاط المجتمع الأوروبي الرأسمالي والعلمي، فإننا نجد أن الجانب الأهم من المسألة هو تحسين شروط السيطرة في هذا المجتمع للفئات الاجتماعية التي لم تعد تتعرف على نفسها بلغة الطبقات التقليدية، وتأمين شروط السيطرة لهذا المجتمع على الساحة العالمية، في إطار التنافس القائم مع اليابان والولايات المتحدة الأميركية. إن إيديولوجية التوحيد الأوروبية تعطي عملية العقلنة في أوروبا المعاصرة المعنى الذي لا تجده السلطة السياسية في الإيديولوجية الليبرالية المستحدثة وفي طروحات تيار ما بعد الحداثة حول انهيار العقل وموت الإنسان. ولكن مع أن هذا كله يستتبع تنامي الوعي بطبيعة السلطة السياسية وأهميتها، يبقى أن سلطة العقل لا

ترتفع كسلطة مستقلة أصلية إلى المستوى الأعلى الذي يمكّنُها من اختراق حدود الإيديولوجية ومن نقد مشاريع السيطرة التي تحرك السياسة الأوروبية والسياسات المنافسة لها.

١٣٩ - عندما نقول أن معركة استقلال سلطة العقل تجري في ملعب السلطة السياسية، لا نقصد أن السلطة السياسية تمنح العقل استقلاله من حيث هو سلطة معرفية، بل نقصد أنها هي المسؤولة عن تنظيم الممارسة الاجتماعية لسلطة العقل. إذ ليس للسلطة السياسية أي حق في التدخل في نشاط العقل، وليس لها أن تمنح حقوقاً يتمتع الإنسان بها بالطبيعة، بل لها الحق في النظر في سلطة العقل من حيث هي سلطة عاملة في المجتمع. من هذه الناحية، يبدو استقلال سلطة العقل نتيجة فاعلية العقل من جهة، وترتيبات السلطة السياسية في شأنها من جهة أخرى. فلا حرية للعقل في دنيا الإنسان الاجتماعي من دون ترتيب سياسي لشروط ممارساته المختلفة.

هذا يعني أن أول ما ينبغي للسلطة السياسية أن تقوم به لتنظيم الممارسة الاجتماعية لسلطة العقل هو الإعلان عن احترامها لحرية العقل. وقد يقال إن الدولة الحديثة تفعل ذلك من خلال النص في دستورها على احترام حرية الفكر أو حرية الرأي أو حرية الاعتقاد. وهذا صحيح إلى حد ما. فاحترام حرية الفكر يتضمن احترام حرية العقل، إذ إن الفكر أوسع من العقل. ولكن إذا نظرنا إلى المسألة بدقة، يتبين لنا أن احترام حرية الفكر مبدأ عام، قابل لتفسيرات مختلفة من حيث التوسيع والتضييق، فلا يعني أن السلطة السياسية التي تعلنه تلتزم حكما في التطبيق باحترام حرية العقل بكل معانيها وأبعادها. فقد تجد السلطة السياسية سهولة في التعامل مع أنواع معينة من الفكر

الطوباوي، مثلًا، ولا تجد سهولة في التعامل مع حرية البحث والنظر العقليين، ولا سيما إذا كانت الموضوعات التي يجري البحث فيها مزعجة ومقلقة لها وحاملة لحقائق متنافية مع ما تميل إليه وتأخذ به. ولذلك ينبغي الحرص على ذكر احترام حرية العقل ضمن احترام حرية الفكر، تدليلًا على أن السلطة السياسية صادقة في احترام حق من الحقوق الطبيعية لاعضاء الدولة، وأعني به الحق في المعرفة الصحيحة وفي السعي إلى تحصيلها.

ومن البديهي انه، إذا كانت السلطة السياسية صادقة في احترام حرية العقل، فلا يجوز لها أن تضع في دستورها ما ينقض هذه الحرية، كما لا يجوز لها أن تسن قوانين تنال من هذه الحرية تحت ستار تنظيمها.

إن الممارسة العفوية لحرية العقل تفتح المسالك التي يمكن أن يسير العقل فيها، ضمن الظروف الراهنة لثقافة المجتمع، دونما حاجة إلى اجراءات غير تلك التي تحتاج إليها كل سلطة عاملة في المجتمع. ولكن ما يبدو طبيعياً وعفوياً من وجهة نظر العقل ليس كذلك بالضرورة من وجهة نظر القوى والسلطات التي ترى في نشاط العقل خطراً عليها. إن الانتقال من ثقافة ليس للعقل فيها مكانة محورية عملية تاريخية لا يمكن أن يتم من دون تمزق وتأزم وتصادمات عنيفة بين حركة العقلنة وبين الحركات المناوئة لها. فالعقل لا يتناول، تحليلًا وتعليلًا، ظاهرات الطبيعة المحيطة بالإنسان وحدها ولا يدمّر الخرافات الخاصة بها وحدها، بل يتناول أيضاً ظاهرات الإنسان كلها، البيولوجية والنفسية والاجتماعية التاريخية، ويتصدى للاعتقادات المختلفة في شأنها، مبيناً قيمتها وحدودها ووظائفها. ولو كان حب الحقيقة هو العاطفة الغالبة في الإنسان، لما أحدث هذا

التناول أي مشكلة عميقة في تطور الإنسان الثقافي. ولذلك لا بد من تدخل السلطة السياسية لحماية التفكير والبحث العقليين من هجمات القوى اللاعقلية التي يسهل تحريكها وتأليبها حتى في المجتمعات المتقدمة.

وقد يكون الوضع معكوساً، بمعنى أن المحتاج إلى الحماية يمكن أن يكون قوة أو سلطة تشعر بأن العقل يشن هجوماً عليها. وليس ذلك بمستغرب. فالعقل يمكن أن يشكل خطراً على قوة اجتماعية معينة، إما بالحقيقة التي يؤكدها ويعلنها، وإما بالدوافع والغايات التي تكمن وراء تحركه نحو تلك الحقيقة. فالاقتران بين البحث العقلي والدوافع الإيديولوجية، على سبيل المثال، أمر كثير الوقوع. ومن حق كل قوة اجتماعية، منظمة في شكل سلطة أم لا، أن تحاول حماية نفسها مما يبدو لها تهديداً لكيانها ولمصالحها. ولكن كيف يتأتى لها أن تحمي نفسها من هذا الإنجاز أو من ذاك من إنجازات العقل؟ هل يكون ذلك بمنع العقل من التحرك ورفض إنجازه بصرف النظر كلياً عنه، أم بالمواجهة الشجاعة والفحص الدقيق والمحاسبة الصارمة؟ إن أفضل طريقة للرد على العقل إنما هي الرد بالعقل. وشيئاً فشيئاً تنجلي في ساحة النقاش العقلي الحقيقة التي يتعين قبولها، وتنكشف النوايا التي لا يمكن الارتياح لها. من يشعر اليوم بخطر الداروينية؟ ومن لا يشعر اليوم بأهمية وضغط الثورة التكنولوجية والمعلوماتية التي تجتاح العالم؟ إن مسرح العقل مفتوح لمن يريد تأييده، ولمن يريد محاكمته. وواجب السلطة السياسية، في حده الأدنى، أن تحافظ عليه مفتوحاً.

١٤٠ - ولكن سياسة الحد الأدنى في احترام سلطة العقل ليست

السياسة التي تليق بالسلطة السياسية المدركة تماماً لدورها في تحقيق إنسانية الإنسان. العقل لا يستحق الاحترام والحماية فقط، بل يستحق الدعم والمساعدة، ويتطلب أن ينتظم نشاطه في مؤسسات وأجهزة وجمعيات تلقى العناية الكافية من جهة السلطة السياسية. فكما تحتاج السلطة السياسية إلى مؤسسات وأجهزة لكي تقوم بوظيفتها، تحتاج السلطة العقلية إلى مؤسسات وأجهزة لكي تقوم بوظيفتها التي لم تعد بعد التقدم العظيم الذي تحقق في القرون الأخيرة، وقفاً على أفراد ومبادرات فردية. لقد تغيّرت الشروط الاجتماعية التي يقتضيها إنتاج المعرفة عما كانت عليه في المجتمعات التقليدية، وأصبحت القضية بالفعل قضية إنتاج جماعي للمعرفة، إنتاج يشارك فيه الأفراد، على تفاوت قدراتهم، في إطار مؤسسات وأجهزة متخصصة، ويتفاعل عبر هذه المؤسسات والأجهزة مع حركة المجتمع بكليته. إن نشاط العقل المنتج للمعارف النظرية والعملية، على أنواعها، مقيّد بتاريخه، أي بتراكمات إنجازاته وتقاليده وأدواته التي تنتقل من جيل إلى جيل، ويمر أحياناً بثورات تغيّر مجراه واتجاهه. والمكان الذي يحفظ هذا التاريخ، ويصونه من النسيان والاندثار والتبعثر، ويتيح للخلف أن يتابع أعمال السلف، إنما هو المؤسسات الأكاديمية والبحثية المتخصصة. وفي الواقع، لا يستطيع المجتمع الذي يفتقر إلى مؤسسات من هذا النوع أن يأمل في تعزيز نشاط العقل وترقيته بحيث يتمكن من استيعاب ما ينتجه غيره من المجتمعات ويسهم في تطويره. إلا أن مأسسة نشاط العقل تثير مشكلات متنوعة، منها مشكلة التمويل ومشكلة التخطيط. فالحاجة إلى تمويل مستمر، لتأمين وسائل بحث متزايدة الكلفة، وتنفيذ برامج بحث متعاقبة، تضع السلطة العقلية المتجسدة في المؤسسات والأجهزة البحثية المتخصصة أمام احتمال

فقدان بعض استقلاليتها. إذ لا بد من أن يكون لمصدر التمويل رأي ومصلحة في البحث الذي يموّله، سواء كان من القطاع الخاص أم من القطاع العام. وتاريخ المجتمع الرأسمالي المتقدم يؤكد تبعية البحث العلمي فيه، إلى حد بعيد، للشركات الرأسمالية المتحكّمة بمرافق الإنتاج والتجارة، وللوكالات التي تدعمها الحكومة، كما أكدت تجربة الدولة السوفياتية تبعية البحث العلمي للسياسة التي انتهجتها القيادة السوفياتبة في ضوء إيديولوجيتها وأوضاع الحرب الباردة مع المعسكر الغربي.

إن مشكلة استقلال المؤسسات والمراكز البحثية عن قوى النفوذ والحكم في المجتمع لا تلقى المعالجة السليمة إلا بقدر ما تنتصر في الثقافة السياسية السائدة في المجتمع، ثقافة السلطة على ثقافة السيطرة، وهذا أمر عسير إلا أنه غير مستحيل. والطريق إليه تمر برفض الثقافة السياسية التي ترد تدخل الحكم السياسي في الشروط الاجتماعية للعقل إلى الحد الأدنى، وتبرر بالفعل نفسه تحكّم القوى الاقتصادية والإيديولوجية السائدة بمؤسسات البحث العقلي، ورفض الثقافة السياسية التي تبيح تدخّل الحكم السياسي في الشروط الاجتماعية للعقل إلى الحد الأقصى، وتبرر بالفعل نفسه وقوع مؤسسات البحث العقلي تحت القبضة التوتاليتارية للطبقة الحاكمة. وهي تقتضي، لهذا الغرض، تصوراً واضحاً لمؤسسات البحث والنظر من جهة علاقتها بالقوى المسيطرة والنافذة في المجتمع.

يمكن تصنيف المؤسسات المعنية بالبحث العقلي عن الحقيقة، بمعناها الواسع، بواسطة ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص. القطاع العام ينشئ مؤسسات متخصصة في البحث العلمي، وينفق عليها من أموال الخزينة العامة، وفقاً لاختيارات الحكومة ونظرتها إلى البحث

العلمي. والقطاع الخاص ينشئ مؤسسات من النوع نفسه، وينفق عليها من أموال الأفراد والشركات الخاصة، وفقاً لمصالح خاصة معينة. ولكن بالنسبة إلى استقلالية سلطة العقل، لا يفيد هذا التصنيف كثيراً، إذ ما الفرق بين أن يكون العقل خادماً عند السلطة السياسية وبين أن يكون خادماً عند القوى الاقتصادية والإيديولوجية المتصارعة في المجتمع المدني؟ في الحالتين، لا يتحرك العقل نحو الحقيقة بحرية كافية، إذ يتعين عليه أن يلبي طلب مستخدمه ضمن الحدود التي يفرضها عليه، وهي حدود تقرّرها لعبة المصالح والمبادئ والقيم الإيديولوجية والاعتبارات الاستراتيجية. ولذلك من الأفضل أن نعتمد تصنيفاً آخر يأخذ في الاعتبار درجة الاستقلال التي يمكن أن تتمتع بها سلطة العقل في المجتمع. فمن الممكن أن تكون المؤسسة المعنية بشأن من شؤون البحث العقلي عن الحقيقة مرتبطة ارتباطاً عضوياً بإحدى السلطات القائمة في المجتمع أو أن يكون ارتباطها بها ارتباطاً ظرفياً، كما أنه من الممكن ألا يكون ثمة ارتباط أصلاً. في الحالة الأولى، تكون المؤسسة في خدمة السلطة القائمة، سواء كانت سلطة سياسية أم غير سياسية، تتبع توجهاتها بصورة دائمة. وفي الحالة الثانية، تضع نفسها في خدمتها لتنفيذ بحث معين مع احتفاظها بحقها في التصرف كما تشاء خارجاً عن العقد الذي التزمت به. وفي الحالة الثالثة، يتوجه تصرفها بكليته نحو تحقيق أهدافها الخاصة، من دون اعتبار لأي قيد خارجي. وهذه الحالة الأخيرة، بطبيعة الحال، هي الفضلى، لأنها تسمح لسلطة العقل بأن تحقق ماهيتها في دنيا الإنسان الاجتماعي على أحسن وجه ممكن. إلا أنه، بالنظر إلى الشروط المادية المتزايدة للبحث العلمي، ينبغي إعطاء الحالة الثانية ما تستحقه من الانتباه والاهتمام. فالارتباط الظرفي بين المؤسسة البحثية وبين

إحدى السلطات القائمة في المجتمع يفسح في المجال لشتى أنواع التعاون والتنافس وتبادل المنافع، وإن كان يخفف من الطابع المجرد لطلب الحقيقة.

وهكذا يتبين أن تعزيز شروط سلطة العقل في المجتمع يقوم على إنشاء مؤسسات بحثية حرة، وأخرى مرتبطة ارتباطاً ظرفياً بهذه أو تلك من السلطات والقوى المؤثرة في المجتمع. ولما كان من غير الجائز، ومن غير المناسب واقعياً، منع إنشاء مؤسسات بحثية مرتبطة ارتباطاً عضوياً بإحدى السلطات القائمة في المجتمع، فإن دعم سلطة العقل على صعيد المؤسسات المتنافسة لتجسيدها يتطلب تشريعاً خاصاً يمنح المؤسسات الحرة امتيازات ملموسة. وذلك لأن المؤسسات الحرة أضعف من أن تنافس بإمكانياتها المادية الخاصة المؤسسات المرتبطة عضوياً بإحدى السلطات السائدة في المجتمع. وإذا عززت السلطة السياسية مؤسسات البحث الحرة، التي يمكن أن تعمل باستقلال تام في إطار برامج معينة كما يمكن أن تعمل بتعاون مع هذه أو تلك من السلطات أو القوى الفاعلة في المجتمع، فإنها تضمن قيام أفضل الشروط الاجتماعية للتقدم في إنتاج المعرفة، وتضمن بالفعل نفسه أفضل الشروط لكي تستفيد هي، في الدرجة الأولى، من نشاط العقل المتنامي في علوم السياسة وفلسفتها، بوصفها جزءاً من علوم الإنسان وفلسفته، والمتعاظم بتسارع مذهل في علوم الطبيعة وفلسفتها.

١٤١ - المؤسسات الحرة للبحث والاستقصاء تقوم على أساس مبادرات من القطاع الخاص. ولا شيء يمنع السلطة السياسية من أن تكون لها مبادرات موازية، مدروسة بحيث لا تكون مجرد مقابل للأولى. بل، على العكس، ينبغي للسلطة السياسية، بقدر ما تشجع

القطاع الخاص على إنشاء مؤسسات ومراكز للبحث والاستقصاء في إطار تنظيمات معينة تحفظ المصلحة العامة، أن تعمد إلى إنشاء مؤسسات ومراكز للبحث والاستقصاء، في إطار توسيع القطاع العام وتزويده بما يجعله قادراً على منافسة القطاع الخاص في الاهتمام بقدرة العقل، وقادراً على أكثر من ذلك، أي على ما لا يقدر عليه القطاع الخاص. إن علوم الطبيعة، من فلكيات وفيزيائيات وكيميائيات وبيولوجيات، لا تقدم للقطاع الخاص المغريات نفسها بجميع ميادينها، النظرية الخالصة والتطبيقية. وعلوم الإنسان، من تاريخيات واجتماعيات واقتصاديات ونفسيات وسياسيات وحقوقيات وإعلاميات إلخ، معرضة بقوة للوقوع تحت تأثير تجاذب المصالح الفئوية والإيديولوجيات الحزبية. ولذلك ينبغي للسلطة السياسية أن يكون لها سياسة إنشائية واضحة في هذا الصدد، حتى لا تكون استفادتها من نشاط العقل في البحث والاستقصاء تحت رحمة القطاع الخاص. ولكن حتى لا تقع في العيب الذي قد لا يندفع القطاع الخاص إلى الهرب منه، ينبغي لها أن تمنح المؤسسات والمراكز البحثية التي تقيمها الاستقلالية الذاتية في إدارة شؤونها وتخطيط برامجها ونشر إنتاجها، وأن تكتفي بالتوجيهات العامة والمراقبة، وبخاصة في ميادين علوم الإنسان، فلا تفرض في هذه الميادين إيديولوجية معينة، أو على الأقل لا ترفض التعدد الإيديولوجي فيها. وهذا ممكن إذا اعتبرت المؤسسات والمراكز البحثية الرسمية ملكاً للمجتمع السياسي، وليس للحاكم. فالمجتمع السياسي هو صاحب المصلحة في إنشائها، هو الذي يموّلها ويجني الفوائد منها، بواسطة الهيئة الحاكمة، أيا كانت الإيديولوجية التي تدفع أو تحرك العاملين فيها، فالرأى العام ينبغي أن يكون على اطلاع على أوضاعها

وإنتاجها، حتى يكون له الموقف الصحيح منها. ولا شك في أن هذا الإمكان مفتوح لتأويلات وتشكيلات متباينة، نظراً لصعوبة الفصل، واقعياً، بين سلطة الدولة وسلطة الحاكم. ولكنه الضمان الوحيد لعدم وقوع سلطة العقل في أسوأ وضع، بعد التوتاليتارية.

١٤٢ - بعد توضيح وتحديد الإطار العام لتنظيم الممارسة الاجتماعية لسلطة العقل، يمكننا الانتقال إلى دراسة تفاعل السلطة السياسية والسلطة العقلية ونتائج هذا التفاعل بصورة أساسية عامة. فالسلطة السياسية لا تحتاج، في الأصل، إلى سلطة العقل إلا بقدر ما يحتاج قيام الحق إلى العقل، إذ إنها، في الأصل، مثل أي سلطة غيرها، حق. إلا أنها لا تستطيع أن تتعامل مع العقل تعاملاً ثانوياً أو هامشياً، لأن تحقيق نفسها يقتضي اللجوء إلى خدمات العقل، كما سنرى. الإرادة السياسية الخالصة هي ما يبقى إذا جرّدنا السلطة السياسية من كل لواحقها. وهي مصدر القرار السياسي في نهاية المطاف. ولكن هذا لا يعني أن السلطة السياسية محكوم عليها، بأن تتصرف بصورة تعسفية. إن كونها حقاً يرتب عليها واجبات، وكونها حقاً أمريّاً في ميدان معين يفرض عليها احترام حقوقها وحدودها. ومعرفة الواجبات والحقوق والحدود، تمهيداً للتقيد بها وتطبيقها، تخرج السلطة من دائرة التعسف، من حيث المبدأ على الأقل وإذا قيل: ما الضمانة لكي تتصرف السلطة السياسية من دون تعسف؟ فإننا نجيب بأن الإرادة السياسية إما أن تكون سلطة، أي إرادة متطابقة مع ماهية السلطة ومستلزماتها، وإما أن تكون غير سلطة. ولا يمتنع أن تكون غير سلطة. إذ إن العلاقات الاجتماعية السياسية يمكن أن تخرج عن صراط الحق وأن تنحرف عن طريق الأمر المشروع، فلا ضمانة

لاتخاذ الإرادة السياسية شكل السلطة سوى سيادة فلسفة الحق في العلاقات الاجتماعية. ولكن بمجرد أن تتخذ الإرادة السياسية شكل السلطة، تتجه إلى أن تتصرف من دون تعسف، مع العلم أن لا وجود لضمانة مسبقة لكي تتصرف فعلياً من دون تعسف. والمجال الذي يتقرر فيه مدى ابتعاد السلطة السياسية عن التعسف هو، تحديداً، الفكر السياسي الذي يلازمها.

لقد شرحنا، في فصل سابق، كيف يتم الاقتران بين سلطة الحاكم والإيديولوجية بوصفها منظومة أفكار اجتماعية، وبيّنا جزئياً كيف تحتاج الإرادة السياسية إلى الاهتداء بأنوار الفكر حتى تأتي قراراتها على شيء من الانتظام والصوابية. وينبغي لنا الآن التركيز على نور معين من تلك الأنوار، ألا وهو نور العقل. فالفكر السياسي يشتمل على أنواع كثيرة من القضايا، متعلقة بأنواع كثيرة من الموضوعات. وهذه القضايا، على اختلاف موضوعاتها، ليست جنساً واحداً من جهة الإدراك الذي يولدها. ولنقُل اختصاراً إنها اعتقادات وآراء ومعارف، تختلف أشكال اجتماعها معاً، كما تختلف كيفيات تراتبها. وما يعنينا منها الآن هو الفئة الثالثة، أي المعارف. والسؤال الذي يطرح نفسه في شأنها هو السؤال عن مكانتها ودورها في قيام السلطة السياسية بوظيفتها على أفضل وجه ممكن. وإذا انتبهنا إلى أن المعارف، بالمعنى الدقيق للكلمة، هي وليدة نشاط العقل وما تقبله سلطة العقل، أدركنا أن السؤال المطروح إنما هو سؤال عن المرتبة الطبيعية العائدة للعقل السياسي في ممارسة السلطة السياسية لوظيفتها.

ولكن ماذا نعني بالعقل السياسي؟ لا بد من معالجة هذا السؤال بعد ظهور استعمالات متباينة لهذه العبارة في الفكر السياسي

المعاصر. فما نعنيه بالعقل السياسي يختلف عن هذه الاستعمالات، وأبرزها ما يرد في كتاب **«نقد العقل السياسي»** لريجيس دوبريه، حيث ينتهي الأمر إلى جعل العقل السياسي يتوارى خلف اللاوعي السياسي. لقد أراد دوبريه، في ضوء تجربة سياسية ثورية فاشلة، تصفية الحساب مع وعيه الإيديولوجي الماركسي، فأخضع الإيديولوجية لنقد جذري أوصله إلى طرح السؤال عن طبيعة الحياة السياسية في ذاتها، لا كما تصورها الإيديولوجية، وبالأخص الإيديولوجية الماركسية الشيوعية. وأقام بحثه على ملاحظة أساسية عامة، مفادها أن الحياة السياسية تبعد الإنسان عن العقل، أيا كان نمط الإنتاج السائد في المجتمع، وتحمله على التصرف بكيفية لا عقلية، تبلغ أحياناً حد الجنون. ففي جوهر الظاهرة السياسية يكمن اللاعقل الذي لا بد من أن يكون له سبب في طبيعة الأشياء نفسها. ويذهب دوبريه إلى أن هذا السبب إنما هو خاصة ملازمة للوجود الجماعي المنظم أي، على وجه التحديد، الطبيعة الدينية للوجود الجماعي المنظم. فهذه الطبيعة هي المحدد الأساسي للتنظيم السياسي، وهي شرط إمكان العلاقة السياسية والخطاب السياسي الذي يمكن أن يتحول في ظروف معينة إلى هذيان جماعي. وهكذا يبقى اللاعب السياسي أسير منطق الظاهرة السياسية، مهما كان موقعه ورأيه الخاص في الشؤون المتنازع حولها. إنه منطق كامن، لا يعيه اللاعب السياسي، ولا سبيل إلى تغييره. فما هي فيمة هذه الطريقة في تحديد معنى العقل السياسي؟ إذا كان موضوع النقد الإيديولوجية والوهم الإيديولوجي، وتحديداً الإيديولوجية الشيوعية، في صورتها الستالينية، ومن ورائها النظرية الماركسية حول الإيديولوجية والسياسة، فإن العقل السياسي المقصود ليس سوى نظرية من

النظريات المتناولة للسياسة، ولا يمكن اعتبار هذه النظرية مختصراً كاملاً للعقل في تناوله للسياسة. إن نقد العقل السياسي، على مستوى النظرية التي أنتجها العقل البشري حول السياسة، لا يمكنه أن يتجاهل العقل الماركسي، ولكن لا يمكنه في أي حال أن يستغني به عن غيره من العقول التي أعطت نظريات جديرة بالبحث والتحليل والنقد، مثل العقل الخلدوني والعقل الهيغلي والعقل المكيافيلي والعقل الفيبري.

إن نقد العقل السياسي بهذا المعنى هو نقد للانتاج النظري، العلمي والفلسفي، الذي أعطاه العقل البشري حتى اليوم حول ظاهرة السياسة والعمل السياسي. ومن الواضح أن هذا النقد ليس هو ما يريده دوبريه. فالنقد الذي يمارسه على الوهم الإيديولوجي السياسي، يريده مدخلاً إلى تحليل الظاهرة السياسية نفسها، وبخاصة إلى تحليل شروط إمكان الوهم الإيديولوجي السياسي، فإذا صح هذا التفسير، فإنه يبدو لنا أن مؤلف «**نقد العقل السياسي**» يضعنا أمام ثلاثة معان للعقل السياسي. فهو يعني، أولاً، التصور التفسيري الذي تطرحه الماركسية السوفياتية حول السياسة. ويعني ثانياً، الطبيعة الموضوعية والقوانين التي تحكم الحياة السياسية وهي تفسح في المجال للعاطفة والمقدس أكثر بكثير مما يقوله الخطاب الإيديولوجي التمويهي عن السياسة، ويعني، ثالثاً، السبب العميق لهذا الوضع كله، وهو في نظره الطبيعة الدينية للوجود الاجتماعي المنظم، لا بمعنى نشوئه كما تتصوره الأديان الغيبية، بل بمعنى نشوئه على أسس مادية محضة.

ولكننا لا نجد مبرراً كافياً لجمع هذه المعاني الثلاثة ضمن مفهوم العقل السياسي وتحت راية نقده. فالقوانين التي تخضع لها ظاهرة السياسة والثوابت التي تلازمها والخصائص التي تتميز بها هي ما يسمى إجمالاً ماهية السياسة، وما يسمى أحياناً منطق السياسة.

والمشكلة في الفكر السياسي هي، في الدرجة الأولى، مشكلة كشف هذه الماهية أو هذا المنطق عن طريق وصف وتفسير الممارسة السياسية عبر التاريخ. فإذا كانت بعض النظريات الإيديولوجية مثل الستالينية أو النازية، تقدم تفسيراً لهذه الممارسة من شأنه أن يبرر أو يخفي، أو يموّه، حقيقتها التي تشبه الهذيان أو الجنون الجماعي، على افتراض صحة هذا التشبيه، فإنه لا يصح القول بأن جميع النظريات الإيديولوجية وغير الإيديولوجية تؤكد الطلاق بين الحياة الجماعية السياسية وبين العقل. وهذا يعني أنه ينبغي التمييز بين العقل في الحياة السياسية الفعلية الذي هو ماهيتها ومنطقها، وبين العقل في الفكر السياسي، ثم بين العقل عند الفاعل السياسي وبين العقل عند الباحث في السياسة. فقد تكون الحياة السياسية بطبيعتها وبكليتها، مسرحاً للقوى اللاعقلية، وقد يكون منطقها غير مستبعد للعقل والتعقل. إلا أننا لا نستطيع التسليم بهذه القضية أو بتلك إلا إذا كانت حقيقة مؤكدة، وطريق إثباتها على هذا النحو هي طريق العقل. إذن، المعرفة بالعقل لظاهرة السياسة هي المعنى السابق على كل ما عداه من المعاني الممكنة اصطلاحاً للعقل السياسي، وهي لذلك ما نعنيه، من الفكر السياسي، بمفهوم العقل السياسي، وليس المعارف الأخرى، ولا طبيعة السياسة نفسها. وهذه المعرفة، على غرار المعرفة بالعقل لظاهرة الرغبة، إذا كانت لا تغير طبيعة موضوعها، فإنها على الأقل تمنح الفاعل السياسي الذي يستخدمها قدرة عالية، قابلة للنمو، على تجنب الأوهام والتمويهات والأخطاء الخطيرة.

١٤٣ - هنا، ينبغي توضيح نقطتين هامتين تتعلقان بموضوعات العقل السياسي وبمستوى إدراكها. إن الموضوعات التي يتناولها

الفكر السياسي بوصفه عقلاً هي، بطبيعة الحال، الموضوعات التي تمتّ إلى الظاهرة السياسية بصلة، ماضياً وحاضراً، وعند جميع الشعوب والأمم، مثل طبيعة الدولة وشكلها ونظام الحكم والأحزاب والجمعيات والجيش والعلاقات الدبلوماسية والحرب والثورة والعصيان والنضال اللاعنفي. ولكن هذه الموضوعات، مهما تخصص البحث فيها، لا تنفصل عن موضوعات الحياة الاجتماعية، وبخاصة موضوعات الوجود الجماعي والانماء والعلاقات النفسية والاقتصاد والديموغرافيا والتقاليد. فالعقل السياسي مضطر إلى التوسع لكي يتعامل مع هذه الموضوعات بما يلزم للإحاطة بالظاهرة السياسية إحاطة شاملة. وهو مضطر إلى ذلك بدرجة أشد عندما يكون فاعلًا سياسياً في موقع السلطة. وذلك لأن صاحب السلطة السياسية يتعامل مع المجتمع الذي يحكمه في جميع مقوماته وميادين حياته، فلا يستطيع ممارسة الفصل المنهجي بين الميادين والجوانب الملازمة للظاهرة السياسية أو المتصلةِ بها بقدر ما يستطيعه الباحث المتخصص. وأكثر من ذلك، لا بد للعقل السياسي من التعاطي مع بعض موضوعات الطبيعة بقدر ما لها مساس بشؤون المجتمع، مثل البيئة والمعادن والحيوانات وسواها. ولا نخال هذه النقطة تحتاج ههنا إلى مزيد من الشرح. اما النقطة الثانية، فإنها أدق، وتحتاج إلى شرح أطول، لأن المعرفة العقلية للظاهرات الإنسانية لم تثبت نفسها حتى الآن بقدر ما فعلت معرفة الظاهرات الطبيعية.

إن المعرفة العقلية لأي شيء من الظاهرة السياسية تفترض حصول الخبرة الحسية التي تعطي الملاحظات المباشرة عن الاحداث المسماة سياسية. ففي أدنى مستويات الإدراك لظاهرة السياسة، تلتقي الخبرة الحسية والفاعلية الفكرية، الخبرة الحسية التي تسجل ما يعلنه

الواقع السياسي عن نفسه كأحداث قابلة للملاحظة، والفاعلية الفكرية التي تخرج الأحداث المسجلة من حالة الإبهام إلى حالة معلومات معينة تتصف بأنها معلومات سياسية، أي معلومات متميزة عن غيرها وحاملة لوصف عام يجمع فيما بينها. بعبارة أخرى، الخبرة الحسية شرط لتكوّن المعرفة العقلية لأي شيء من الظاهرة السياسية، ولكنها شرط فقط. العقل السياسي لا يتكون كعقل سياسي من دون الخبرة الحسية السياسية. غير أنه لا يتحدد كعقل سياسي بهذه الخبرة، لأن فاعليته مستقلة عنها بقدر ما هي فاعلية متميزة من فاعليات الفكر.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأن المعرفة العقلية للظاهرة السياسية تبدأ فعلًا مع البحث عن العلاقات التي تقوم بين أحداث الواقع، بعد التأكد من ثبوتها. وهذا البحث يبقى على اتصال جدلي مع الخبرة الحسية، لأنها شرط له. وفي تعاطيه الجدلي معها، ينشئ عالماً خاصاً من الفكر السياسي، يتألف من منظومات مفاهيم ومبادئ ونظريات، وله جدلية داخلية خاصة، إذ إنه يشتمل على مستويين هما العلم والفلسفة. ففي مستوى العلم، يتخذ البحث شكل استنطاق للواقع السياسي في ظاهره وفي باطنه، ولا يفارق هذا الواقع إلا بقدر ما يسمح له بالتنبوء. والاستنطاق العلمي للواقع السياسي يتحقق تحت عنوانين عريضين: الوصف والتفسير. بالوصف، يحاول الفكر أن يستخلص صورة موضوعية عن الواقع، صورة محررة من الانطباع السطحي، ومركبة بحيث تعكس مختلف الجوانب التي يحملها الواقع المدروس. فالوصف العلمي إذن وصف منظم وهادف إلى الخروج من الإدراك الذاتي إلى الإدراك الموضوعي الذي يقوم على أساس ما يسميه فلاسفة العلم المعاصرون قابلية الاختبار البَيْذاتي. ولذلك فهو يتسع للتحليل والتصنيف والمقارنة، لا بل يقتضيها. ولكن الوصف،

على أهميته الكبرى، ليس جوهر البحث العلمي. إنه بمثابة المدخل إلى العملية المحورية في العلم، وهي عملية التفسير التي تعني كشف نظام العلاقات، ولا سيما العلاقات السببية، بين العناصر الموصوفة والنسق العام الذي يحدد مراتب هذه العلاقات ومفعولاتها. في علوم الطبيعة، يسعى التفسير إلى كشف القوانين التي تخضع لها الأحداث الملاحظة والموصوفة، وإلى وضع النظريات التي تنتظم تلك القوانين فيها. وفي علوم السياسة، يسعى التفسير إلى الهدف نفسه، ولكن مع اعتبار الفارق الأساسي بين موضوعات الطبيعة وبين موضوعات السياسة، وأعني به التاريخية التي تحول دون استخدام النموذج الاستنباطي. ولذلك يبقى التفسير في علوم السياسة محدوداً بشرط التاريخية الذي يقلل كثيراً من إمكانية التنبوء، على افتراض وجودها. ومهما يكن من أمر، فإن السؤال عن الكيفية والسبب لحدوث ما حدث في الماضي وما يحدث في الحاضر ضمن ظاهرة السياسة ليس السؤال الوحيد الذي يمكن تناوله بالعقل لمعرفة هذه الظاهرة. ففضلًا عن السؤال النقدي عن مقومات المعرفة العلمية السياسية وشروطها وحدودها، ثمة أسئلة عديدة يمكن تناولها بالعقل لمعرفة ظاهرة السياسة في مختلف أبعادها وشروطها، كالأسئلة الآتية: ما هي المقومات الأساسية للعلاقة السياسية من حيث هي علاقة اجتماعية؟ ما هو موقع السياسة بالنسبة إلى جملة الوجود الإنساني؟ هل السياسة ظاهرة سيطرة فقط بحسب طبيعة الإنسان؟ ما هي الغايات والقيم العليا التي يجدر بالإنسان أن يسعى إلى تحقيقها في المجال السياسي أو بواسطة السياسة؟ ما هو النظام الأفضل الممكن لتحقيق تلك الغايات والقيم العليا؟ فهذه الأسئلة تجد عناصر أجوبة، ولا تجد أجوبة كافية في الدراسة العلمية للواقع السياسي التاريخي. ولذلك لا بد للعقل من

أن يتعالى فوق هذا الواقع دون أن ينسلخ عنه حتى يكتشف حقيقة السياسة بكاملها ويدفع الإرادة السياسية، عند الضرورة، نحو إزالة ما يتنافى مع تلك الحقيقة من الواقع السياسي القائم.

بعبارة أخرى، يتناول العقل السياسي موضوعاته على مستويين، لا يغني الواحد منهما عن الآخر، المستوى العلمي والمستوى الفلسفي. فيكون تارة عقلًا سياسياً علمياً، وطوراً عقلًا سياسياً فلسفياً، وخارجاً عن هذين المستويين، لا يكون الفكر السياسي عقلًا بالمعنى الحصري الصحيح للكلمة. ومن أجل مزيد من الوضوح حول هذه النقطة، لننظر في معنى القول بأن العقل السياسي عقل عملي.

١٤٤ - إن وظيفة العقل الطبيعية وظيفة نظرية. فالعقل، بما هو عقل، فعل نظري، أيا كان موضوع النظر. وإنتاج العقل، أيا كان مضمونه، إنتاج نظري. أما العمل، بما هو عمل، فإنه في المبدأ شأن الإرادة والحرية. ولذلك لا يعني القول بأن العقل السياسي عقل عملي أن العقل السياسي يحل محل الإرادة السياسية في العمل السياسي، وإنما يعني أن الموضوع الذي يتناوله هو السياسة من حيث هي عمل. واتخاذ العمل السياسي موضوعاً للنظر يهدف إلى إنتاج معرفة هي، كغيرها من المعارف العقلية، معرفة نظرية. إلا أن الاختلاف العميق بين العمل، وضمنه العمل السياسي، وبين سائر الموضوعات التي يمكن أن يتناولها العقل، في ميادين الطبيعة والظاهرة الإنسانية، وحاجة الإرادة، وضمنها الإرادة السياسية، إلى المعرفة التي ينتجها العقل عن العمل، سببان أديا إلى تمييز العقل العملي بكيفية تظهره كأنه في مقابل العقل النظري. وفي الحقيقة، إذا كان العقل يتخصص بحسب الميدان الذي يتناوله، فإنه بإمكانية نقل المعرفة من ميدان إلى

ميدان ووضع المعرفة في حيز العمل، يمكن أن يتحول إلى عقل تطبيقي. وهذا هو أساس التمييز بين العلوم والأبحاث الأساسية وبين العلوم والأبحاث التطبيقية، وهو تمييز يمكن الجدل فيه من الوجهة المعرفية البحتة.

وهكذا يتضح أن العقل السياسي بوصفه عقلًا عملياً هو العقل الذي يتناول الظاهرة السياسية بوصفها عملًا حياً، وليس فقط بوصفها مجموعة معينة من الأحداث الواقعة في ماضي المجتمعات البشرية. فما هي بنية العمل السياسي الحي؟ وما هي مستلزماته؟ ما هي طبيعة المؤسسة السياسية؟ وما هي وسائل العمل السياسي؟ وما العلاقة بين العمل السياسي وسائر أنواع العمل؟ وما هي أهداف العمل السياسي؟ وما هو أساس الإلزام السياسي؟ إن هذه الأسئلة التي تستعيد تقريباً الأسئلة المذكورة في الفقرة السابقة، مشروعة تماماً من وجهة العقل. فالعمل السياسي ليس سراً من الأسرار المستعصية على إدراك العقل. وفي الإمكان، من حيث المبدأ على الاقل، تحليله تحليلًا كاملًا يصل إلى أدق عناصره. وإذا فحصنا جملة الأسئلة التي يمكن طرحها حول العمل السياسي، بعد تحليل آليته الخاصة، فإننا نجد أنها ترجع إلى ثلاثة أنواع: نوع يشمل أسئة حول الواقع الراهن الذي يحيط بالعمل السياسي ويؤثر فيه أو يشكل مادة معالجته، ونوع يشمل أسئلة حول المعيار أو المعايير المعتمدة لاتخاذ القرار السياسي ونوع يشمل أسئلة حول الوسائل المناسبة. وهذه الأنواع الثلاثة من الأسئلة تقتضي أنواعاً ثلاثة من الأجوبة، وبالتالي أنواعاً ثلاثة من المعارف. النوع الأول يقتضي معرفة المعطيات الحاصلة التي بتولى القرار السياسي معالجتها في إطار شروط وظروف وضغوط قائمة. وهذه معرفة يمكن أن تتوسع كثيراً، نظراً إلى كثرة الموضوعات وتداخلها، وإلى ضرورة

رؤيتها في سياق تاريخي عريض. والعقل الذي ينتج هذه المعرفة هو ما يطلق عليه العقل التفسيري. أما النوع الثاني، فإنه يقتضي معرفة ما تشير إليه كلمات مثل الواجبات بمعناها السياسي الواسع أو الغايات أو القيم أو المثل وقواعد تطبيقها. ويقتضي بالتالي نوعاً خاصاً من العقل، هو بالضبط العقل المعياري. والنوع الثالث يقتضي الإمكانات المتاحة والأدوات المؤاتية والطرق الموصلة إلى تحقيق المنشود والمرغوب، وتسميته العقل الوسائلي أصبحت شائعة. وعلى هذا الأساس، عندما نتحدث عن العقل السياسي، ينبغي أن تستحضر أنواعه الثلاثة المتميزة بحسب بنية العمل السياسي، ثم نتأدى من ذلك إلى استحضار أنواعه المتميزة بحسب مستوى الإدراك. فإنه من الواضح أن التفسير مفتوح من جميع الجهات للعقل العلمي. ولكن، بقدر ما لا يتوقف التفسير عند الواقعات السياسية كنتائج مسجلة في مجرى التاريخ، لا بد من الاستنجاد بالعقل الفلسفي. والأمر معكوس فيما يخص العقل المعياري. فالدور الأول فيه للعقل الفلسفي، وليس للعقل العلمي، وذلك انطلاقاً من أن العلم يتناول الواقعات فقط، ومن أن اشتقاق الواجب من الواقع يتعذر منطقياً. ولكن هذا لا يعني أن العلم مستبعد كلياً من عملية تحديد المعايير، وتسويغها، وترتيبها. فهذه العملية تتم، في الحياة السياسية العينية، في ضوء النظر إلى الممكن واقعياً وتاريخياً. وفي تصور الممكن واقعياً وتاريخياً، يلعب العقل السياسي العلمي، كما الخيال السياسي، دوراً واسعاً. وفي إطار العقل الوسائلي، لا يمكن أن ينفرد العقل العلمي في اتخاذ القرار أو التوجيه، لأنه ليست كل وسيلة صالحة تقنياً لبلوغ هدف معين صالحة بالضرورة سياسياً وأخلاقياً. وكذلك لا بد من المفاضلة بين الوسائل المتاحة للعمل السياسي، في ضوء اعتبارات سياسية

وأخلاقية عليا، وفي ضوء مصالح المجتمع السياسي الذي يتحدد العمل السياسي عملًا لأجله.

١٤٥ - بعد هذا التوضيح لمفهوم العقل السياسي، نعود إلى السؤال الذي يهمنا، ونعيد طرحه على النحو الآتي: ما هي الخدمات التي يؤديها العقل للسلطة السياسية في وضع الاحترام المتبادل والتعاون المنظم بينهما؟

يتطلب الجواب عن هذا السؤال استحضار التمييز الذي أقمناه سابقاً بين سلطة الدولة وسلطة الحاكم. فالسلطة السياسية كسلطة دولة تحتاج إلى اعتبارات ومعارف مختلفة عن تلك التي تحتاج إليها كسلطة حاكم. والنقطة التي ينطلق منها هذا الاحتياج هي قرار الإرادة السياسية أن تكون سلطة، بالمعنى الكامل، لا سيطرة.

وإنه، في الحقيقة، لقرار أساسي فاصل ينبغي للإرادة السياسية أن تتخذه حتى تنزل في مرتبتها الصحيحة في مملكة الحق والحقيقة. به تنقسم السياسة إلى سياستين، وتنفتح الطريق إلى إصلاح كامل لواقع العلاقات الاجتماعية السياسية بين البشر. وقد يبدو اتخاذه، من وجهة مغرقة في الواقعية، أشبه بالمعجزة، أو باحداث الطوبى. ولكن الإغراق في الواقعية ليس السبيل الصحيح لفهم الطبيعة الإنسانية فهماً كاملاً.

فكما يمكن، من حيث الواقع، أن تتحول الإرادة السياسية إلى إرادة سيطرة، يمكنها أن تتحول إلى إرادة سلطة، وذلك لأن الحق والواجب موجودان أصلاً في طبيعة الكائن الإنساني، كما الرغبة والطمع وحب الاستيلاء. ومسرح الإرادة السياسية هو مسرح المجابهة والتشابك بين ثقافة السلطة وثقافة السيطرة. الأمر الذي يعني

أن الإرادة السياسية، عندما تميل في اتجاه السلطة، تعلن عن تأثير معين للعقل فيها، وتحدث في الوقت نفسه تأثيراً في كيفية استخدام العقل واتجاهه. إذ لا يخفى على المتأمل في تاريخ استخدام العقل أن إرادة السيطرة قد استندت إلى كون المعرفة العقلية تشكل نوعاً من الاستيلاء على موضوعها لكي توظف العقل في خدمتها وتحصر النظر إلى وجوده الاجتماعي من خلال معناه كأداة للسيطرة. ومن هنا يجوز لنا أن نقول إن قيام الإرادة السياسية كسلطة يفترض مستوى معيناً من حضور مؤثر للعقل في المجتمع ويستتبع أيضاً تحولًا في معنى العقل كسيطرة أو كأداة للسيطرة.

وبقدر ما يكون الادراك الفلسفي للسلطة متطوراً ومنتشراً في المجتمع، يسهل قيام الارادة السياسية كسلطة. إن فلسفة السلطة هي المرتكز الوطيد لكل ارادة واعية تأبى أن تفرض نفسها فرضاً على أي ارادة أخرى، كما تأبى أن تفرض أيُّ إرادة أخرى نفسها فرضاً عليها. إلا أن فلسفة السلطة التي ليس هذا الكتاب سوى اسهام متواضع فيها، لا تكفي لتزويد الإرادة السياسية بالمعرفة اللازمة لها بوصفها ارادة حرة تتعامل مع ارادات حرة. إذ إنها، بحكم شروط توزع البشر واختلافاتهم بين مناطق الأرض، مضطرة إلى تحقيق نفسها على مستوى المجتمع المتعين. ففي تحديد المجتمع المتعين وتفسيره، إذن، يستطيع العقل أن يقدم للإرادة السياسية خدمات ثمينة، ولا سيما في أزمنة التحولات التاريخية الحاسمة.

إن مشكلة الانتماء من المشكلات الأساسية التي يعيشها الإنسان الاجتماعي التاريخي في جميع الظروف والأمكنة، وينطلق من حلها ليقيم سلطة الدولة. وهي في الحقيقة تضم مشكلات فرعية عديدة، ولا تعرف حلًا ثابتاً ونهائياً على امتداد التاريخ. فما معنى أن

الإنسان ينتمي إلى جماعة أو إلى جماعات معينة؟ وما معنى أن الجماعة تنتمي إلى جماعة أكبر؟ وما هي الحدود التي يبلغ الانتماء معها وضعاً مؤيداً لإقامة مجتمع سياسي مستقل؟ وكيف تنبني منظومة الانتماءات في المجتمع الواحد؟ وفي هذا المجتمع المتعين في المكان والتاريخ؟ ومتى ينبغي العمل لتسريع عملية انتقال من انتماء أساسي معين، أو من منظومة أساسية لانتماءات معينة، إلى أخرى جديدة، أوسع وأشمل، أو أصغر وأضيق؟ ليست هذه الأسئلة من الأسئلة اليومية في العمل السياسي. ولكن أهميتها تفوق أهمية أي نوع من الأسئلة اليومية. فلا بد للعمل السياسي من تصور معين للمضمون الذي تنطوي عليه الأجوبة المناسبة عنها. وفي هذا الصدد، يأتي تحرك العقل السياسي ضرورياً ومفيداً، على الأقل للخروج من الغموض والبلبلة. ففي كل مناطق الأرض، وفي كل مراحل التاريخ، تنطرح مشكلة قيام الدولة وزوالها، ومعها مشكلة الانفصال ومشكلة الاندماج، ومشكلة اعادة بناء المجتمع السياسي في ضوء تغير العلاقات بين جماعاته الاتية. وفي جميع الحالات، لا تستغني معالجة هذه المشكلات عن التفسير والتبرير، سواء كان القرار سابقاً أم لاحقاً. ولا تجد أفضل من نظريات العقل السوسيولوجي المقارن للاهتداء إلى الحل المناسب.

وما يصح في هذا السياق على مشكلة الانتماء يصح على مشكلة الهوية. فالدولة تقوم على أساس هوية مجتمعية معينة وتسهم بقيامها في تقوية هذه الهوية. وعن طريق جدلية الانتماء والهوية، الانتماء الذي يشد إلى ما يربط ويوحد، والهوية التي تشد إلى ما يميز ويؤكد الاختلاف، ينفتح أمام العمل السياسي مجال واسع لأسئلة دقيقة وصعبة. ما هي بالضبط السمات الأساسية الخاصة بالمجتمع الذي

قامت الدولة له، أو الذي ينبغي أن تقوم له؟ ما هو التجاوب المطلوب على صعيد العلاقة بين العمل السياسي لتقوية الانتماء والعمل السياسي لتقوية الهوية، في داخل المجتمع السياسي وفي تفاعله مع محيطه؟ ما هو العمق التاريخي والنفسي لما يتمسك به المجتمع من سمات وخصائص؟ وهل هذه السمات عوامل مساعدة على التكيف مع تحديات العصر ومع ضرورات التقدم أم هي عوامل معيقة أو معطّلة؟ لا يستطيع أي عمل سياسي جاد تجنب هذه الأسئلة. ومن البديهي أن الأجوبة الصحيحة عنها ليست الأجوبة الشعرية، ولا الأجوبة الصحافية، ولا الأجوبة الخطابية. فالأمر يتطلب أبحاثاً علمية تتناول معطيات الواقع المتعين بكل تفاصيلها. وقد تظل هذه الأبحاث دون ما يتمناه هذا الفاعل السياسي أو ذاك من توفير معرفة متينة لا يخالطها غموض وشك.

إن سلطة الدولة ترتاح إلى وضعها، وتطمئن إلى شرعيتها، من دون شك، إذا وجدت لدى العقل السياسي الدعامة النظرية المطلوبة. ولكن الامتحان الفعلي لاطمئنان سلطة الدولة إلى شرعيتها يتجاوز لحظة قيامها ومبرراته. إنه امتحان مفتوح تاريخياً، وموضوعه محدد بمدى استحقاق الدولة للسلطة بصفاتها الثلاث، الاستقلال والسيادة والحرية. فإلى أي حد، وكيف تحافظ الدولة على وضع مصان من التبعية والحماية والوصاية؟ وإلى أي حد، وكيف، تبرهن الدولة عملياً عن قدرتها على التصرف بأرضها وجوّها ومجالها الإقليمي وشعبها؟ وإلى أي حد، وكيف، تمارس الدولة إقامة العلاقات مع مثيلاتها، وتختار ما ترتأيه لنفسها من مؤسسات وسياسات؟ إن شرعية الدولة الفعلية متعلقة بأجوبتها عن هذه الأسئلة. والعقل السياسي مسؤول عن تبيين هذه الحقيقة، لمصلحة سلطة الدولة، وسلامة العلاقات الدولية.

١٤٦ - في هذا السياق، ينبغي لنا أن نتذكر ما قلناه سابقاً عن محدودية السلطة بوجه عام، وعن محدودية السلطة السياسية بوجه خاص. فالسلطة في دنيا الإنسان الاجتماعي، أياً كان ميدانها، سلطة محدودة ونسبية بطبيعتها. ولكن كونها غير مطلقة لا يستلزم أن تكون غير كاملة. إذ ليس من الجائز المطابقة بين المطلقية والكمال في دنيا الإنسان وأفعاله. وعلى هذا الأساس، ليس من الضروري أن تكون السلطة السياسية مطلقة حتى تكون كاملة، وليس من الضروري أن ينتج عن كمالها أي مطلقية. إن كمال السلطة لا يتنافى مع نسبيتها ومحدوديتها، وهو يعني الاستقلال الكامل والسيادة الكاملة والحرية الكاملة. ولكن ما هو معيار الكمال في هذه الصفات الثلاث؟ وبالتالي، متى تكون السلطة السياسية ناقصة أو منقوصة؟ يجيب العقل السياسي عن هذين السؤالين بدقة كافية عندما يحدد معيار الكمال في السلطة السياسية، وبالتالي معيار الكمال في استقلال الدولة وسيادتها وحريتها، بالاعتماد على القوى الذاتية في اتخاذ القرار وتنفيذه. إنه معيار جوهري ومرن، وموضوعي بما يكفي حتى يمنع على السلطة السياسية التهرب من تحمل مسؤوليتها ومن تأدية الحساب. بعبارة أخرى، إن شرعية الدولة تقاس فعلياً باعتماد الدولة على قواها الذاتية في الدفاع عن نفسها وفي استثمار ثروتها وفي تخطيط وتنفيذ سياساتها الداخلية وفي إقامة علاقاتها مع سائر الدول. ولا علاقة لهذا كله بمقدار القوة التي تتمتع بها الدولة بالنسبة إلى غيرها. فالدولة الضعيفة ليست، بسبب ضعفها، أقل أهلية من الدولة القوية للاعتماد على نفسها واتخاذ القرار فيما يخصها. الإرادة السياسية المقررة شيء، والمواد الوسائلية المتاحة لهذه الارادة شيء آخر. فإذا كان ثمة تفاوت

فيما بين الدول في المواد الوسائلية المتاحة لها، فلا تفاوت فيما بينها في التمتع بالارادة المقررة. وعليه، ما دامت الدولة مريدة لشرعية وجودها، فلا مناص لها من العمل بأقصى عزم على توظيف قواها الذاتية في شتى المجالات المتعلقة بسلطتها. وكل تقاعس أو استهتار أو تقصير في هذا الواجب يفتح الباب للشك في شرعيتها. وفي الواقع أي شرعية هي تلك الشرعية التي تقوم على استقلال شكلي وسيادة مجوفة وحرية مموهة أو وهمية؟

١٤٧ - إن امتلاك الدولة لسلطة كاملة على نفسها لا يعني، بطبيعة الحال، أنها مكتفية بنفسها، منعزلة عن غيرها أو قليلة التفاعل مع غيرها. فالتبادل والتعاون بين الدول لا يتعارضان مع تمتع كل واحدة منها بالاستقلال الكامل والسيادة الكاملة والحرية الكاملة. بل إنهما، على العكس، ضروريان لوضع سلطة الدولة على محك التجربة. والوسيلة الأولى التي تعتمدها هذه السلطة لتوكيد كمال صفاتها، في مجرى الأحوال العادية، إنما هي نظام الحكم الذي يتم بموجبه تفويض السلطة إلى الحاكم وتسيير شؤون الدولة بإرادة الحاكم. وفي اختيار نظام الحكم وتوابعه، يستطيع العقل السياسي أن يلعب أدواراً كبيرة، وأن يخدم السلطة السياسية خدمات عظيمة.

من المهم جداً أن يعي المجتمع السياسي المستقل أن نظام الحكم وسيلة، وليس غاية في حد ذاته. فالغاية بالنسبة إليه هي ممارسته السلطة على نفسه تحقيقاً لذاته. وما نظام الحكم سوى وسيلة لبلوغ هذه الغاية، فلا يجوز أن يتحول إلى غاية بدلًا من الغاية التي لأجلها وجد. ولما كانت الدولة المتعينة في المكان والزمان مضطرة إلى التعامل مع معطيات وظروف لا يمكن القفز فوقها، فقد بات لزاماً

عليها أن تختار نظام الحكم الأنسب لها في وضعيتها الداخلية والخارجية الراهنة. والاختيار التاريخي لنظام الحكم لا يجري على أساس امكانات كثيرة متوافرة على سبيل التنافس. فالبدائل في مجرى الجدلية التاريخية محدودة، ودور العقل السياسي أن يستخرج هذه البدائل من طيات الجدلية التاريخية، وأن يبين الأنسب والأفضل بينها. وقيامه بهذا الدور عملية ذات وجوه عدة. فهي عملية وصفية وتفسيرية بقدر ما تتناول النظام القائم، وهي عملية نقدية معيارية بقدر ما تتناول قيمة هذا النظام بالنسبة إلى المجتمع الذي أقامه، وهي عملية جدلية تاريخية بقدر ما تتناول الحركة التاريخية التي ولد هذا النظام فيها وسيولد غيره أيضاً فيها، وهي عملية انشائية تسويغية بقدر ما تتناول النظام الجديد الممكن. وهنا يلتقي العقل مع الخيال ويشكلان معاً قوة عظيمة للإرادة السياسية الساعية إلى تجاوز الواقع القائم.

١٤٨ - وعندما يتسلم الحاكم السلطة من الدولة وينصرف إلى أعمال الحكم المختلفة، لا بد له من الاستعانة بسلطة العقل حتى يضطلع بأعباء وظيفته على أحسن وجه ممكن. والأسئلة التي يتعين عليه أن يعتمد الجواب الأصح عنها تدور على كيفية تحقيق أهداف الحكم السياسي الثابتة في الأوضاع التاريخية المتغيرة وفي إطار الحدود المرسومة للسلطة السياسية بحسب طبيعة الأشياء.

الحكم السياسي، بما هو سلطة واعية لنفسها، مسؤول عن تحقيق أهداف أربعة: الأمن والنظام وتدبير الخير العام والانماء الشامل لقدرات المجتمع. وهذه الأهداف، التي يكتشفها العقل السياسي ملازمة لكل حكم سياسي بوصفه سلطة مفوضة من

المجتمع، تحتاج إلى وسائل متناسبة معها. فإذا نظرنا إلى سلسلة الوسائل اللازمة لتحقيق كل هدف من أهداف سلطة الحاكم، فإننا نجد أن بعضها يكون هدفاً، وبعضها الآخر يكون وسيلة، حتى نصل إلى ما هو وسيلة فقط. وهذا يعني أنه ينبغي التميز بين الأهداف الأصلية الثابتة وبين الأهداف التي هي وسائل لتحقيق الأهداف الأصلية، والتي يمكن تسميتها بالأهداف التاريخية المتغيرة أو بالأهداف المرحلية. وانطلاقاً من هنا، نفهم لماذا يبدو الشغل الشاغل لسلطة الحاكم السياسي، ولسلطة العقل السياسي، مشكلة تحديد الأهداف المرحلية والوسائل الموصلة إليها. ما هو الهدف المرحلي، أو ما هي الأهداف المرحلية، لتأمين حماية الدولة وأعضائها من العدوان؟ ما هو الهدف المرحلي أو ما هي الأهداف المرحلية لتنظيم واعادة تنظيم العلاقات بين أعضاء الدولة على الوجه المناسب لحاجاتهم وتطلعاتهم؟ ما هو الهدف المرحلي، أو ما هي الأهداف المرحلية لتدبير خيرات المجتمع المشتركة؟ ما هو الهدف المرحلي، أو ما هي الأهداف المرحلية، لعملية انماء مواهب أعضاء المجتمع وقدراتهم، افراداً ومجتمعاً؟ وما هي، لكل فئة من هذه الأهداف، الوسائل المفضلة، والوسائل المتاحة لبلوغها؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة بصورة غير ارتجالية تتطلب تعاوناً وثيقاً بين السلطة السياسية الحاكمة والسلطة السياسية العالمة، ينطلق من تشخيص صحيح لواقع المجتمع السياسي المتعين الذي تعمل هاتان السلطتان في كنفه ومن أجله.

توحي كلمة تشخيص بأن الواقع الذي تهتم السلطة السياسية الحاكمة به يعاني مرضاً أو حالة مرضية. وفي الواقع، لا يمكن انكار أن المجتمع السياسي المتعين يقع أحياناً في حالة مرضية، على غرار ما يقع فيه جسم كل فرد أحياناً. ولكن الأكثر من الحالات التي تعنيها

كلمة تشخيص هو المشكلات على اختلاف أنواعها ودرجات عمقها وتفاقمها واستمرارها. إن الحالة السوية للمجتمع السياسي المتعين تتألف من أوضاع عملية جارية من دون عائق، ولا تشكل بنفسها عائقاً، ومن مشكلات تتوالد باستمرار وتستدعي المعالجة باستمرار. فلا وجود لمجتمع سياسي متعين من دون مشكلات، بصورة عادية، ومن دون أمراض، بصورة غير عادية. وربما جاز القول بأن المرض موجود في كل مجتمع سياسي متعين، بصورة كامنة، ويظهر عندما تتوافر له الشروط المؤاتية. ولكن، من وجهة نظر واقعية جدلية، لا مبرر للذهاب إلى هذا الحد. فالاختلال الخطير في صحة المجتمع السياسي المتعين حالة تنشأ في مجرى التاريخ، لأسباب تتفاوت عمقاً وتأثيراً، والمعايير التي تسمح بتحديدها كحالة متميزة عن حالات المشكلات المعروفة تختلف باختلاف المجتمعات والعصور. ومهما يكن من أمر، فإن المقصود ههنا ليس فصل المقال فيما بين الدولة والأمراض من اتصال، بل القول بأن العقل السياسي لا يستطيع تحديد الأهداف المرحلية للسلطة السياسية الحاكمة من دون نظر وتدقيق في واقع المجتمع السياسي المتعين من خلال مقولات تشخيصية، لها قيمة منهجية اجرائية في الدرجة الأولى، مثل مقولة المشكلة أو مقولة المرض أو مقولة الأزمة أو مقولة الانحطاط وسواها. فالأهداف المرحلية تتحدد على تقاطع الأهداف الثابتة والواقع المتغير في ضوء خصوصيته وامكانياته واحتمالات مستقبله.

لنأخذ بعض الأمثلة البسيطة. كل دولة تنشئ جيشاً لحماية نفسها من عدوان خارجي ظاهر أو محتمل. الهدف المبدئي، إذن، دفاعي فقط، لأن السلطة لا تعتدي. والدفاع عن النفس عمل مشروع، ولكن، في التطبيق العيني، ينبغي تحديد العدو، القائم أو المحتمل،

وانشاء الجيش الدفاعي بطريقة تجعله قادراً على مجابهة هذا العدو. وهذان الأمران يستلزمان مجموعة واسعة من المعلومات والتحليلات والنظريات، وسلسلة مترابطة من القرارات والاجراءات والخطط. فالمشكلة الدفاعية لا تعالج كما يجب من دون توظيف للعقل الاستراتيجي الذي يبني نظرية الدفاع عن المجتمع، ليس فقط على صعيد القوات المسلحة، بل على صعبد جميع القوى التي يزخر بها المجتمع. وكل دولة، في عالمنا اليوم، تحاول أن تعالج مشكلة الأمية بالقضاء عليها، ليس فقط لأن الخروج من حالة الجهل حق طبيعي لكل إنسان، ولكن أيضاً لأن محو الأمية شرط من شروط تقدم المجتمع بوجه عام وشرط من شروط النجاح في حلبة التنافس بين الدول. ولكن، عندما تضع السلطة السياسية الحاكمة مكافحة الأمية هدفاً لها، يتعين عليها أن تدرك ابعاد هذا الهدف وشروط تحقيقه وانعكاسات تحقيقه على المجتمع، اقتصادياً وثقافياً. إن برامج مكافحة الأمية لا تجدي حقاً من دون رؤية شاملة لمشكلات التربية والتعليم في المجتمع. وكذلك بالنسبة إلى برامج تنمية الريف بين برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية. فالمشكلة التي تعاني منها مجتمعات عديدة تحت اسم النزوح المتسارع من الريف تتطلب، حتى يصبح هدف تنمية الريف هدفاً معقولًا، دراسات متنوعة واستقصاءات ميدانية دقيقة تؤسس لخطط علمية متكاملة. وليس الخبراء مطلوبين في سياسة الدفاع وسياسة الانماء فقط، بل في سياسة التنظيم وسياسة التدبير على اختلاف مشكلاتها، وحتى في القطاع الذي يبدو بعيداً عن عالم الخبراء، أي قطاع الدبلوماسية. فالقرارات التي ينبغي للسلطة السياسية الحاكمة أن تتخذها على صعيد العلاقات الخارجية لم تعد محصورة في نطاق العلاقات السرية، وهي تتطلب معلومات مباشرة

ومتنوعة عن البلدان المعنية لم يعد في امكان الدبلوماسية بمفهومها التقليدي تقديمها. ولذا ليس بمستغرب أن نشهد تحول السفارات شيئاً فشيئاً إلى أجهزة تمثيل ترافقها أجهزة استقصاء وأجهزة نشر معلومات يعمل فيها خبراء من أرفع المستويات.

١٤٩ - يمثل مفهوم الخبير خير تمثيل شكل التعاون الميداني بين السلطة السياسية والسلطة العقلية. فالخبير هو، بامتياز، حامل المعرفة العملية المتخصصة التي تحتاج إليها السلطة السياسية في مواجهة المشكلات المختلفة التي يتعين عليها حلها. الخبراء العسكريون والخبراء الاقتصاديون والخبراء التربويون والخبراء في العلاقات الدولية والخبراء في مكافحة الجريمة والخبراء في تخطيط المدن، وأمثالهم في كل ميدان من الميادين التي يطالها العمل السياسي، يترجمون سلطة العقل إلى تشخيصات وحلول لمشكلات عينية، ويتوقعون أن تحول السلطة السياسية اقتراحاتهم وتوصياتهم إلى قرارات نافذة. وما دام الخبير يلعب دوره في خدمة السلطة السياسية، وما دامت السلطة السياسية تتجاوب مع خدمات الخبير، فإن الأمور تجري على ما يرام. ولكن دور الخبير ليس محدداً، ولا يمكن تحديده بدقة مانعة لكل التباس بينه وبين دور صاحب السلطة السياسية. أليس الخبير هو الذي يحلل المشكلة المطروحة على السياسي ويقدم الحل، وبدائل الحل، ويتابع التنفيذ، ويدرس مدى النجاح في معالجة المشكلة؟ فلماذا لا يعتبر شريكاً في القرار السياسي؟ ولماذا لا تعتبر المشكلات السياسية مشكلات تقنية؟

إن تعاظم دور الخبراء في ادارة الشؤون السياسية يدفع بعض المفكرين إلى المطالبة بأن يتحول الحكم السياسي إلى حكم خبراء.

وفي الواقع، ترتكز الأطروحة التكنوقراطية على خمسة مفاهيم هي الكفاءة والفعالية والتنظيم والانتاجية والرفاهية. الكفاءة العلمية تعطي صاحبها تفوقاً واضحاً على السياسي التقليدي. وتظهر قيمتها الحاسمة عندما تقترن بمعيار الفعالية. فالعلم الذي يتسلح به الخبير هو علم في العمل، علم صالح للتوظيف وللوصول إلى أفضل نتائج ممكنة. والوسيلة المكفولة لبلوغ الفعالية أقصى مداها هي التنظيم، التنظيم المدروس، الصارم، الدقيق، للأعمال والعلاقات والمؤسسات، أي التنظيم الذي يستثمر كل جهد ممكن ولا يضيع أي جهد مبذول. والنتيجة المباشرة للكفاءة المتخصصة والفعالية المعيارية والتنظيم المحكم إنما هي الانتاجية، وتحديداً الانتاجية القصوى. فالخبراء العاملون على رأس المؤسسات والأجهزة العامة يثبتون أهليتهم للحكم، لا بالوعود والآمال، بل بالارتياح المحسوس الذي يضعونه بين أيدي أفراد الشعب. إن وفرة الإنتاج تؤدي إلى ارتياح الناس، وإلى شعورهم بأن حصة كل واحد من الثروة العامة مضمونة متناسبة مع موقعه في نظام العمل. ومن الواضح أن هذا النوع من التفكير ليس سوى توسيع على نطاق العمل السياسي للاقتران الذي حصل بين العلم والصناعة في المجتمع الرأسمالي. فالمؤسسة الصناعية الرأسمالية تتوخى تحقيق أكبر كمية ممكنة من النتاج، بأقل كلفة ممكنة، وتوظف العلوم والتكنولوجيا لهذا الغرض، وتعتمد أفضل أنماط التنظيم، وتقدم الرفاهية دليلًا على حسن ما تفعل. فلماذا لا تعمل المؤسسة السياسية على شاكلة المؤسسة الصناعية الرأسمالية؟

لو طلبنا من الواقع التاريخي جواباً عن هذا السؤال، لوجدنا أن بلدان الحضارة الصناعية الرأسمالية لا تزال بعيدة عن تحقيق الأطروحة التكنوقراطية، ولا تبدو متجهة نحو تحقيقها، رغم المكانة

الواسعة التي يحتلها الخبراء في اداراتها العامة. فالحكومات تتألف وتتعاقب فيها بحسب منطق الصراع السياسي، مع تعلق عميق بالنظام الديمقراطي، وشعوبها، رغم انخفاض اهتماماتها السياسية أحياناً، لا تتصرف سياسياً على أساس أنها جمهوريات مهندسين، أو أنها تسعى إلى أن تكون كذلك. ولكن أليس في الامكان الذهاب إلى أبعد من هذا الجواب؟

أجل، والحجج التي نراها تنتصب في وجه المذهب التكنوقراطي تنطلق من هذه الحجة الأساسية القائلة بأن المذهب التكنوقراطي مخطئ في فهم طبيعة السلطة السياسية ومنطق الشرعية الذي تنطوي عليه. إن الشرعية التي يرتكز عليها هذا المذهب، وهي شرعية الانجاز، لا يستقيم أمرها من دون شرعية سابقة عليها، وهي شرعية تفويض السلطة. فالخبير لا يتولى الحكم السياسي عن حق بسبب الكفاءة التي يمتلكها، بل بسبب رضا المجتمع وارادته الحرة. إن أعظم طبيب يحتاج، لكي يمارس سلطته كطبيب، إلى موافقة المريض وثقته به. وفي كل لحظة، يستطيع المريض أن يسحب ثقته بطبيبه، وأن يبحث عن غيره، أو عن طرق للشفاء غير طرق الطب المعروفة. كما يستطيع أن يستسلم لوضعه، متحملًا قدره، عن يأس أو عن ايمان ما. وإذا كان هذا هو وضع الطبيب بالنسبة إلى المريض، فكم بالأحرى وضع الخبير بالنسبة إلى المجتمع السياسي. إن كفاءة الخبير، أياً كان ميدان خبرته ونوعيتها، ليست في حد ذاتها مصدر سلطة له على المجتمع السياسي. فإذا أراد الخبير أن يتسلم الحكم عن حق، فإنه يحتاج إلى اقناع المجتمع السياسي والحصول على تفويض منه لممارسة الحكم وتوظيف كفاءته في العمل السياسي. وعملية الاستحصال على تفويض من المجتمع السياسي مفتوحة، بطبيعة

الحال ،لتنافس بين الخبراء وتنافس بين الخبراء وغير الخبراء، ومحكومة باعتبارات عدة، ليس اعتبار الكفاءة سوى واحد منها. وبعد، فما هو الدافع الحقيقي الذي يمكن أن يحمل الخبير على طلب الحكم؟ هل يختلف عن الدافع الذي يحمل غيره على طلبه؟

بعبارة أخرى، يتعين على الحكم التكنوقراطي، إذا اختار طريق الشرعية، أن يلعب اللعبة نفسها التي يلعبها غيره، وهي لعبة تنعكس فيها الدوافع الأنانية والدوافع الايديولوجية متداخلة مع الدوافع الغيرية والدوافع العامة. وإذا اختار طريق الاستيلاء والسيطرة، أن يكشف عن حقيقة الأهداف التي يخدمها والمصالح التي ينصرها تحت شعار الإنجاز. في الحالتين، الإرادة السياسية سابقة على العقل السياسي المتمثل بالكفاءة التقنية. وهذا يعني أن حكم الخبراء ليس بديلًا عن الحكم السياسي، بل هو الحكم السياسي يمارسه خبراء.

وإذا أصر أصحاب المذهب التكنوقراطي على نفي الطابع السياسي للحكم التكنوقراطي، فإن الاعتراضات التي تواجههم تأتي عند ذاك من المحكوم الذي يزعم الحكم التكنوقراطي أنه خير حكم له. فالمذهب التكنوقراطي لا يرى من الشعب سوى الناحيتين الانتاجية والاستهلاكية، ولا يرى جوهرياً من حاجاته سوى الحاجات المادية. ولذلك لا يجد عقبة أمام امكانية تحويل المؤسسة السياسية إلى مؤسسة تقنية، تعالج مشكلات الحكم السياسي كمشكلات تقنية ذات وجهين: انتاجي واستهلاكي. ولا يجد ضيراً في اعتماد مفهوم الهندسة أساساً لمقاربة كل المشكلات الاجتماعية العملية، واشتقاق أنواع جديدة من الهندسة، بما فيها هندسة النفوس. ولكن هل هذه النظرة الاختزالية إلى الشعب صحيحة؟ إن الرفاهية المادية التي يمكن أن تنتج عن ضبط وتنظيم عملية الانتاج - الاستهلاك شيء محبوب

دون شك. ولكنها قيمة واحدة بين مجموعة قيم يتمسك بها الشعب، وليست بالضرورة من قيمه الأساسية. ومن جهة ثانية، لا يمكن رد العلاقات الاجتماعية إلى مجرد علاقات تقنية، إذ إن أفراد الشعب ليسوا آلات، ولا آلات لتشغيل آلات. ومعاملاتهم مع أنفسهم وفيما بينهم ليست مجرد معاملات ميكانيكية. إنهم كائنات حرة، وإن كانوا قليلي الإدراك والممارسة لحريتهم، وهم كائنات مبدعة، وإن كانوا ضعيفي الإدراك والممارسة لإبداعهم، بسبب النظام الاجتماعي الذي يعيشون في كنفه. وهم كائنات أخلاقية، وان كانوا يعيشون أخلاقيتهم في غالب الأحيان من دون وعي كاف لها. ولذلك لا بد من أن يكون العقل الذي يتناول شؤونهم في المجتمع أوسع وأشمل من العقل التكنوقراطي.

١٥٠ - في اختصار، إذا نظرنا إلى المذهب التكنوقراطي في ضوء تحليلنا للسلطة السياسية وللسلطة العقلية، فإننا نجد أنه يقطع سلطة الحاكم عن مصدرها الحقيقي ويفرغها من محتواها، إذ يجعلها تتحول من حكم الناس إلى ادارة الأشياء، ويضيّق نطاق العقل السياسي ويفرغه من أبعاده الانتروبولوجية والأخلاقية والنقدية. ونقد هذا المذهب يضعنا في قلب السؤال المتعلق بحدود التفاعل بين السلطة السياسية وسلطة العقل.

من البديهي أن الحدود التي نقصد هي الحدود الفلسفية، أي الحدود المشتقة من مفهوم السلطة السياسية ومن مفهوم السلطة العقلية. ومن البديهي أيضاً أن وجود حدود للتفاعل بين السلطة السياسية والسلطة العقلية يعني أنه لا يمكن حصول اندماج تام بين هاتين السلطتين بحيث تصبحان سلطة واحدة. وتصويب الانتباه إلى

حدود التفاعل لا يعني عدم وجود تفاعل دون الحد المقصود، بل يعني محاولة ادراك أقصى ما يستطيعه العقل من تأثير في السلطة السياسية وأقصى ما تستطيعه السلطة السياسية من تأثير في السلطة العقلية، تجنباً للأوهام والتفسيرات الخاطئة. وبناء على هذا، يصبح السؤال عن حدود التفاعل بين السلطة السياسية وسلطة العقل سؤالًا عن حدود عقلنة القرار السياسي وسؤالًا عن حدود تسييس القرار العقلي.

إن عقلنة القرار السياسي عملية معقدة جداً، لأنها توظيف للعقل التفسيري والعقل المعياري والعقل الوسائلي حول قضية معينة داخلة في شبكة من القضايا. ولذلك تتفاوت درجات نجاحها كثيراً. فاختيار الوسيلة المتاحة عملياً بين الوسائل الممكنة نظرياً يتطلب، فضلًا عن معرفة الغرض بوضوح تام، لجهة مضمونه ومبرراته، معرفة الصلة التي تقوم بين الوسيلة وبينه. فالعلاقات بين الوسائل والأغراض قلما تكون محكمة مثل العلاقات بين الأسباب والنتائج. ومعرفة عناصر الواقع الحي المتحرك الذي يتعين اتخاذ القرار في إطاره، مع تقدير أهمية كل عنصر، قلما تتيسر بالدقة والإحاطة اللازمتين ليأتي اختيار الأغراض والوسائل مرتكزاً على قاعدة تفسيرية متينة. ومن هنا نقول إن عقلنة القرار السياسي عملية مركبة من جملة عمليات، بعضها علمي صحيح وبعضها اختزالي وبعضها افتراضي. ومهما توافر لها من شروط الموضوعية والتبرير المقنع، فإنها تصطدم بحدين يستحيل عليها تجاوزهما، نصطلح على تسميتهما حد الدافع الأناني وحد الانحياز الايديولوجي.

إن الحاكم السياسي، وان مارس الأمر عن حق، لا يستطيع التجرد من الدوافع الأنانية التي حملته على طلب الوصول إلى الحكم

أو التي يوقظها الحكم بمفاعيله الخاصة. ربما بالغ روسو عندما أكد أن ارادة الحاكم الخاصة تعمل دوماً ضد الإرادة العامة وتتسبب في النهاية بانحلال الجسم السياسي. ولكن جوهر هذا التأكيد صحيح، بمعنى أن مصلحة الحاكم الخاصة جزء لا يتجزأ من شخصيته، فليس في مقدوره تجاوزها بصورة كاملة حتى يتسنى له التجاوب الكامل مع الإرادة العامة. بعبارة أخرى، وراء إرادة الحاكم السياسي يوجد عالم من العواطف والرغبات تقف عنده عقلنة القرار السياسي، إن لم تخضع لتأثيره وتوجيهه. وقد ينتظم هذا العالم من العواطف والرغبات تحت حب الجاه والعظمة، أو تحت حب الظهور والتفوق، أو تحت حب المجد والإكرام، أو تحت حب المال والاستحواذ، أو تحت شعور الحقد والكراهية، أو تحت شعور الاحتقار، أو تحت شعور الاضطهاد أو تحت أي عقدة من العقد النفسية المحمولة من عهد الطفولة أو من صدمات الحياة. وفي جميع الحالات، هو الذي يمنح المصلحة الخاصة لدى الحاكم معناها ولونها، ويحدد مدى قابليتها للتكيف مع ما تمليه اعتبارات المصلحة العامة.

ويختلف تأثير الدافع الأناني لدى الحاكم السياسي، طبعاً، بحسب أنظمة الحكم وبحسب الثقافة التي يتمتع بها الحاكم. ففي النظام الذي يوزع السلطة السياسية على هيئات عدة، وعلى أشخاص كثيرين، يميل تأثير الدوافع الأنانية إلى نوع من الانتشار يفسح في المجال لتزايد حظوظ الدراسة والمناقشة والبلورة العقلية للقرار السياسي. وقد لاحظ بعض فلاسفة السياسة، في حضارات مختلفة، أن تركيز السلطة السياسية في أيدي رجل واحد، سواء سمي النظام ملكياً أم استبدادياً أم ديكتاتورياً، يساعد على تفاقم تأثير الدوافع الأنانية لدى الحاكم وإلى ابتعاده عن العقل والعدالة. وعلى أي حال،

لا تلعب هذه الدوافع دور الحد في وجه عقلنة القرار السياسي بمعزل عما يجري في المجتمع السياسي من اختلافات وصراعات تعبر عن نفسها طبيعياً، حيث يتيسر لها، في شكل صراعات ايديولوجية.

ومن هنا، يبدو لنا أنه من الضروري الاهتمام، بجدية كبيرة، بدور الانحياز الايديولوجي كحد أمام عقلنة القرار السياسي. فكما لا يستطيع الحاكم السياسي التجرد من دوافعه الأنانية، لأنها جزء لا يتجزأ من شخصيته السياسية، لا يستطيع أيضاً التجرد من دوافعه الايديولوجية، لأنها جزء لا يتجزأ من عملية رؤيته الشؤون العامة وتفسيرها. ولا يعني هذا أنه ينبغي التسليم للأنانية والايديولوجية بحق التأثير الشامل والحاسم في بلورة القرار السياسي واتخاذه. بل يعني، على العكس، أنه ينبغي العمل بالتحديد ضد الدوافع الأنانية والايديولوجية في القرار السياسي، بهدف إزالة تدخلها السلبي وتأثيرها السيء، وليس بهدف الغائها أو تعطيل فاعليتها، لأنه من المستحيل الغاؤها أو تعطيل فاعليتها. وليس التعدد الايديولوجي في المجتمع السياسي، من هذه الناحية، سوى وسيلة لإيجاد فسحة لنمو العقل وتحرره من هيمنة الايديولوجية. هذه الفسحة تتكون ضمن المجال الايديولوجي، بما يتيحه التعدد من اختلاف ونقد وبحث ومقارنة وتنافس، وخارجاً عنه، لأن العقل العلمي والفلسفي يتنامى في مناخ التعدد الاعتقادي، ويختنق في مناخ الأحادية الاعتقادية.

إن الحاكم السياسي الذي يبرر قراره باعتبارات ايديولوجية يستخدم العقل التفسيري والعقل المعياري والعقل الوسائلي من وجهة نظر معبرة عن وجود ومصلحة وتطّلع جماعة تاريخية، أو منظومة من الجماعات التاريخية. فلا يمكن، والحالة هذه، أن يأتي استثمار العقل كاملًا على مستوى الوضعية المجتمعية التي يعمل فيها الحاكم.

إن العقل المؤدلج، مهما توافر له من أسباب النشاط والانبساط، يظل عقلًا تابعاً لما ترسمه الايديولوجية من غايات وما تطرحه من قيم، وما تؤكده من حقائق أساسية عن المجتمع والتاريخ. ولئن كان الحاكم السياسي يستسيغ، بحكم الصراعات الاجتماعية التي هو منخرط فيها، أن يتعامل مع العقل السياسي بوصفه عقلًا مؤدلجاً، فليس في طبيعة الأشياء ما يحمله على الانغلاق على نفسه في زاويته الايديولوجية، رافضاً حوار العقل المشتغل في الايديولوجية المعارضة، والعقل المشتغل في العلوم والفلسفات غير المؤدلجة، أو القليلة الأدلجة، إلا إذا اختار ايديولوجية توتاليتارية. وهكذا يمكن اقامة وضع تلعب فيه الايديولوجية دور الحد في مسار عقلنة القرار السياسي، دون أن يكون ذلك الحد مانعاً من تحسين هذا المسار.

١٥١ - وفي المقابل، تبدو الحدود أمام تسييس نشاط العقل وقراره أقل وضوحاً ومقاومة. فماذا يستطيع الباحث تحت سلطة العقل أن يضع في وجه تدخل السلطة السياسية في نشاط العقل سوى حب الحقيقة والخير والإخلاص في البحث عنهما للناس جميعاً. إن صاحب السلطة السياسية يعرف، بقدر ما يدرك الفرق بين السلطة والسيطرة، أن سلطة العقل تتمتع بالاستقلال في ميدانها كما تتمتع سلطته بالاستقلال في ميدانها، وأنه بالتالي لا يستطيع التصرف في شأن الحقيقة على هواه. السلطة السياسية الحقة لا تبيح لنفسها التزييف والتزوير والكذب وسائر أنواع التضليل المقصود. ولكنها قد تبيح لنفسها أنواعاً من الضغط على الباحثين تحت سلطة العقل المستقل، توسيعاً لما تذهب إليه من توجيه لنشاط العقل ضمن مسؤولياتها العامة. فتتبع سياسة تجاه البحث العقلي لها وجهان: وجه

تأييد وتشجيع واستمالة ودعم لما تعتبره موافقاً لمصالحها ونظرتها إلى الشؤون العامة، ووجه تجاهل وتهميش واستبعاد ومنع لما تعتبره غير موافق لأغراضها. وفي الحقيقة، ما أسهل تجاوز الخيط الرفيع الذي يفصل، في هذا المجال، بين السلطة والتسلط. إذ ليس للعقل والباحثين تحت سلطته أي وسيلة لإيقاف ضغط السلطة السياسية دون بلوغ التسلط سوى المطالبة العنيدة باحترام حرية العقل في المجتمع، ولا سيما حرية الباحثين، العلماء والفلاسفة، الذين يحرصون على العمل باستقلال عن توجيهات السلطة السياسية وخططها. وبقدر ما ترتكز هذه المطالبة على أعمال نوعية متميزة وعلى رأي عام مستنير، تفلح في الحفاظ على حرية العقل في المجتمع، وفي اظهار سلطة العقل منارة عالية بين سائر السلطات، إن لم تكن فوقها.

الفصل الحادي عشر في الصراع على السلطة

١٥٢ - وماذا الآن عن السلطة من حيث هي قيمة؟ لا يحتاج الإنسان إلى الفلسفة لكي يدرك أن السلطة قيمة. بل يحتاج إليها لكي يدرك، أو لكي يدرك بصورة أفضل، كيف هي قيمة، وما هي شروط التعامل معها كقيمة، وما هو معناها بالنسبة إلى الوجود الاجتماعي التاريخي. في جميع المجتمعات، وفي جميع العصور، كانت السلطة شيئاً مرغوباً ومطلوباً، وهي كذلك في أيامنا، ولا نرى ما يحمل على التفكير أن المستقبل سيكون مختلفاً في هذه المسألة عن الماضي. ولكن ما هو التصوّر الصحيح للسلطة كقيمة، وبالتالي ما هو التعامل السليم مع السلطة كقيمة؟ الفلسفة وحدها مؤهلة لإعطاء جواب عن هذا السؤال، لأنها وحدها تنظر إلى السلطة كظاهرة انسانية، من وجهة عقلانية شمولية، وتحدد ماهيتها وشروط امكانها وتحققها على الوجه الأفضل.

أما المدخل الذي نختاره للوصول إلى الجواب عن السؤال عن السلطة كقيمة فإنه ليس سوى مقولة الصراع على السلطة. فهو أقرب المداخل وأغناها وأوثقها صلة بالتجربة التاريخية الحية. هل يوجد

دليل على أن السلطة قيمة أقوى من كونها موضوعاً لصراع؟ غير أ
مقولة الصراع على السلطة تحتاج إلى تأويل حتى تصبح مقولة معقولة
إذ ليس الاقتران بين السلطة والصراع بيّناً بنفسه، بمعنى أنه ليس م
الواضح للوهلة الأولى أن طلب السلطة والوصول إلى السلطة يحتا
طبيعياً إلى صراع أو يتخذ شكل صراع. فكيف يمكن تفسير وتبر
وجود صراع على السلطة؟

١٥٣ - في الاستعمال الشائع، السلطة المقصودة في الصرا
على السلطة هي السلطة السياسية. ولكن هذا الاستعمال الذي يعكس
أهمية السلطة السياسية في دنيا الانسان الاجتماعي لا يعني أن الصرا
غائب عن أنواع السلطة الأخرى. ففي العائلة، يوجد صراع على
السلطة بين الأب والأم، تحت أشكال مختلفة، ضمن شروط العق
القائم بينهما أو خارجاً عنها، وضمن البنية التي تقوم عليها العائلة
وفي الجمعية، يوجد صراع بين الأعضاء على تولي زمام ادارتها
وبين أعضاء مجلسها الإداري على تولي المنصب الأعلى، مهما كا
التفاهم سائداً بين هؤلاء الأعضاء. وعلى العموم، يشتد الصراع على
السلطة في جميع أنواع الجماعات، الكبيرة والصغيرة، الطبيعي
والاصطناعية، بقدر ما يضاف على العوامل الموضوعية من معنى
متولد من ذاتية الطامحين إلى السلطة. وفي امكان السوسيولوجي
المقارنة أن تكشف مدى اختلاف المجتمعات وأسبابه، بالنسبة إلى
قيمة السلطة على اختلاف أنواعها. إذ ليست المجتمعات في الدرج
نفسها من الحساسية والوعي والتقدير تجاه السلطة على اختلاف
أنواعها. ولذلك ينبغي لنا، ونحن نساير الاستعمال الشائع في تحدي
المقصود بالصراع على السلطة، ألا ننسى ما يحدث خارجاً عن نطاق

السلطة السياسية. ثمة نمط عام ينتشر في ممارسات جميع أنواع السلطة في المجتمع الواحد، رغم التعدد الأصلي لتلك الأنواع واختلاف ميادينها. والتركيز على السلطة السياسية يهدف في منظورنا التحليلي النقدي، إلى تناول هذا النمط من خلال النوع الأظهر الذي يمارسه في دنيا الإنسان الاجتماعي بحسب منطقه الخاص.

ولكن إذا اتفقنا على أن الصراع على السلطة يعني في المقام الأول الصراع السياسي، على اختلاف دوائره، يبقى علينا أن نشرح معنى الصراع وكونه هو المقصود، دون غيره من أشكال طلب السلطة أو بوضع هذه الأشكال تحت معناه. فالصراع، أو بالأحرى التصارع، نوع من أنواع التعارض يتجه مبدئياً إلى الغلبة التامة لأحد المتصارعين على الآخر وتفرده بموضوع التصارع، وهو هنا السلطة السياسية. إنه تفاعل سلبي، مبني على مبدأ إما نحن وإما هم، ويأبى مبدئياً أي نوع من أنواع المشاركة في السلطة. وأكثر من ذلك، إذا استطاع الغالب فيه الغاء المغلوب سياسياً بصورة تامة، فإنه لا يتأخر عن ذلك. أما التنافس السياسي، مثلًا، فإنه طلب للسلطة السياسية من جهة فريقين أو أكثر، بحسب قواعد معينة لا تقتضي بالضرورة استبعاد المتأخر والغاءه. إنه تسابق سلمي على السلطة، يعطي كل فريق حصة منها في مواقع معينة من هرمها، بحسب النتائج التي يحققها. فهو، للوهلة الأولى، أشد مطابقة مع منطق السلطة من التصارع، وأكثر مرونة وسلمية من التنازع الذي يقبل الحل عن طريق التسوية. وقد تعزز الحديث عن التنافس، بدلًا من الحديث عن التصارع، بسبب تفسير سطحي للديمقراطية في بعض البلدان المعاصرة. ولكن إذا نظرنا إلى الأمور بعمق، فإننا نجد أن التنافس السياسي ليس سوى تصارع مهذب، اصطنعته بعض الدول لاعتبارات متصلة بقصد أبعاد

العمل السياسي عن التناقض والعنف، أو بفكرة جعل طلب السلط السياسية عملية شبيهة بعملية طلب المال في السوق الاقتصادية، أ بهدف حل مشكلة التعدّد في الرأي العام السياسي. فاللعبة الحقيقة في طلب السلطة السياسية وفي السعي إليها، هي، عبر التنافس والتنازع لعبة التصارع، مع العلم أن التصارع ليس بالضرورة ذا شكل وحشي وعنيف.

١٥٤ - وإذا كان ذلك كذلك، فإن المشكلة التي تواجهنا تتحد في طبيعة العلاقة بين السلطة كهدف وبين الصراع كطريق أو نهج عملي. وفي الواقع، يذهب الاستعمال الشائع إلى رؤية الصراع في حقل المعاني التي تدور على فكرة السيطرة، إذ إن العنصر الحاسم في هو، في نهاية المطاف، شكل من أشكال القوة الجبرية. فكيف يمكر أن ينتمي أيضاً إلى حقل المعاني التي تدور على فكرة السلطة، وهي تقوم أساساً على مبدأ الحق؟ بكلمات أخرى، تبدو عبارة الصراع على السيطرة مفهومة ومتماسكة، بينما تبدو عبارة الصراع على السلطة أقل مفهومية وتماسكاً. فإذا شددنا على الصراع، فاننا نتجه إلى افرا السلطة من محتواها وإلى مماهاتها مع السيطرة. وإذا شددنا على السلطة، فإننا نتساءل عن مدى احتفاظ الصراع الذي يدور عليه بمعنى الصراع الحقيقي. وفي الحقيقة، لا مهرب من الاعتراف بأد مقولة الصراع على السلطة أشد غموضاً والتباساً من مقولة الصرا على السيطرة. والسبيل إلى دفع الغموض والالتباس عنها أو إلى تخفيفهما على الأقل، إنما هو التمييز بين نوعين فيها. النوع الأول صراع يجري على أساس السيطرة لأجل الحصول على السلطة، أ لأجل تحويل السيطرة إلى سلطة. والنوع الثاني صراع يجري على

أساس الحق لأجل اثبات سلطة المجتمع ومن ثم لأجل الحصول على التفويض بحكمه. جوهر الصراع الأول سيطرة قائمة تسعى إلى التلبس بلباس السلطة. وجوهر الصراع الثاني ارادة خاصة تسعى إلى قيادة المجتمع بحريته ورضاه. وإذا اصطلحنا على تسمية الصراع الأول الصراع لشرعنة السيطرة، فإننا نصطلح على تسمية الصراع الثاني الصراع الطبيعي المشروع للقبض على السلطة.

في ضوء هذا التمييز، نرى أن ما يقابل الصراع على السيطرة إنما هو الصراع الطبيعي المشروع على السلطة، وان الصراع لشرعنة السيطرة هو بمثابة معبر بين الصراع على السيطرة والصراع على السلطة. ومن الطبيعي أن تختلف آلية الصراع بين هذه الأنواع الثلاثة من الصراع السياسي. فالصراع المشروع على السلطة السياسية محكوم بنظام الحق الذي تنبثق منه السلطة. وهذا يعني أنه، رغم كونه يتجه إلى الغلبة التامة لأحد أطرافه، لا يتجاوز حدوداً وشروطاً معينة. بينما لا يتقيد الصراع على السيطرة إلا بالقواعد والشروط التي تفرضها لعبة السيطرة نفسها. فما هي آلية الصراع الطبيعي المشروع على السلطة؟ وما هي مرتكزاتها؟ هذان السؤالان يتقدمان في فلسفة السلطة على الأسئلة المتعلقة بنوعي الصراع السياسي الآخرين. ولذلك سيتركز تحليلنا الآتي عليهما.

١٥٥ - تندفع الحياة في الدولة، كما رأينا في الفصول السابقة، بنوعين من الإرادة. الإرادة الجامعة التي تشمل أعضاء الدولة، وإرادة الحاكم التي هي إرادة خاصة مكلفة الاهتمام بشؤون الدولة. من هنا ينبغي الانطلاق لفهم جدلية طلب السلطة السياسية. فلو كانت الإرادة الجامعة قادرة على التصرف في شؤون الدولة، بصورة مباشرة، في

جميع الأحوال والظروف، لكانت عملية طلب السلطة السياسية محصورة في انتزاع سلطة الدولة من الذين لا يعترفون للمجتمع المتعين بحقه في تكوين دولة خاصة به. ولكن طبيعة الأشياء تقضي بأن تفوض الدولة إلى حاكم بعض سلطتها على نفسها. الأمر الذي يعني أن جدلية طلب السلطة السياسية تتشكل في مجالين: خارجي وداخلي. في المجال الخارجي، تواجه إرادة المجتمع المتعين إرادة الذين يعارضون استمرارها إرادة دولة وسلطة دولة. وفي المجال الداخلي، تواجه سلطة الدولة تعدد الإرادات الخاصة الطالبة حكم المجتمع وإدارة شؤونه العامة. نحن إذن، أمام جدليتين تستحق كل منهما تحليلًا خاصاً.

عندما يتطلع عضو في الدولة إلى الحصول على تفويض بحكمها، يعبّر عن رغبة في توسيع قدرته بنقلها من مستوى شخصية إلى أعلى مستوى ممكن في المجتمع. السلطة إرادة آمرة عن حق، ولكنها لا تفعل شيئاً إذا لم تكن إرادة قادرة. القدرة إذن هي شرط السلطة الأصلي، بقدر الحق. فالطالب تفويض سلطة الدولة إليه هو، في الحقيقة، طالب شرط هذه السلطة، أي القدرة التي تتمتع بها والتي تفوق أضعافاً مضاعفة قدرته الخاصة. لقد حدد هوبس القدرة بأنها الوسائل الحاضرة لدى الإنسان لبلوغ خير ما ظاهر مستقبلي. ولكن أهمل في هذا التحديد عنصر الإرادة نفسه. فالقدرة جملة وسائل متاحة من دون شك، بعضها أصلي طبيعي، وبعضها الآخر مكتسب بواسطة الأولى أو الظروف، ولكن الوسائل لا تفيد شيئاً من دون إرادة تحركها وتضعها في اتجاه هدف معين. فالقدرة تشمل الوسائل المتاحة ونوعية الإرادة التي تستخدمها. الإرادة الضعيفة، المترددة القصيرة، لا تعطي قدرة، مهما كانت الوسائل المتاحة كبيرة. وكذلك

الإرادة المجردة من الوسائل اللازمة لبلوغ أغراض معينة. ولذلك ليس في استطاعة طالب السلطة السياسية في الدولة الاكتفاء بالوسائل التي في حوزتها. غير أنه لا يستطيع أيضاً التعامل مع إرادة الدولة، من خلال التعامل مع قدرتها، بالوضوح نفسه الذي يتمكن منه بالنسبة إلى وسائلها. إذ يستحيل حصول تماه كامل بين أي إرادة خاصة في الدولة وبين الإرادة الجامعة. إن جاذبية السلطة السياسية لا تقوم فقط على الوسائل الهائلة التي تضعها في تصرف صاحبها، بل تقوم أيضاً على الغموض الذي يكتنف العلاقة بين إرادة الحكم الخاصة وإرادة الدولة الواحدة الجامعة. فمن الطبيعي، والحالة هذه، أن يتزاحم الطامحون إلى السلطة في الدولة، وأن يكون تزاحمهم شديداً وقاسياً، بحيث لا ينتهي، مؤقتاً، إلا بغلبة تامة لواحد منهم على الآخرين. أي بفوزه بتفويض سلطة الدولة.

مهما كانت فطرة الفرد من التفوق، جسماً وروحاً، ومهما حالفه الحظ وأسعفه في اكتساب أدوات بلوغ الخيرات، فإن قدرته الاجتماعية تظل صغيرة ومحدودة جداً بالنسبة إلى قدرة الدولة. ومهما توسعت سلطة الفرد، بالطبيعة أو بالتعاقد أو بالتفويض، فإنها تظل محصورة جداً بالنسبة إلى السلطة التي ينالها بتفويض سلطة الدولة. ولكن الفرد الذي يتسلم سلطة الدولة يعلم أن القدرة التي يكتسبها ليست ملكاً له، بل هي في تصرفه لخدمة الدولة. فهو يشعر بنشوء اتساع القدرة لديه بكيفية تتجاوز كل امكانيات التوسع المتاحة له كفرد، ويشعر في الوقت نفسه بثقل المسؤولية الملقاة على عاتقه لتوظيف القدرة المعطاة له في اتجاه توفير الخيرات للشعب كله. وعلى هذا المستوى، تبدو السلطة قيمة جذابة ومخيفة، عالية وغير مستقرة، مسببة للارتياح والرضا ومثيرة للانزعاج والنقمة. إنها قيمة

ساحرة بما تمنحه وما تأخذه. فلا غرابة في أن تتعارك الإرادات الخاصة حولها، وفي أن يتمسك القابض عليها ببقائها بين يديه أطول مدة ممكنة.

وهكذا يتبين لنا أن مرتكزات الصراع الطبيعي المشروع على السلطة موجودة في بنية السلطة السياسية في الدولة، وأن آليته هي آلية بنيوية قوامها طلب المستوى الأعلى من القدرة الاجتماعية والتمتع به والاحتفاظ به ما أمكن الأمر. وهو طلب مباح مبدئياً لجميع أعضاء الدولة، وتجري تلبيته بحسب نظام التفويض المعتمد في الدولة. أما الأسباب والدوافع الذاتية الخاصة التي لا يخلو طالب سلطة سياسية من بعضها، فإنها تندرج في هذه الآلية، ولا تحل بأي حال محلها.

وفي اختصار، إن إرادة ايصال القدرة الفردية، شرعياً، إلى المستوى الأعلى اجتماعياً هي محرك الصراع الطبيعي على السلطة في الدولة. فما هو محركه في المجال الخارجي؟

١٥٦ - إن بنية المجال الخارجي للدولة مختلفة عن بنية مجالها الداخلي. ففي مجالها الخارجي، وهو مجال دولي بالتحديد، لا يوجد سلطة سياسية عليا يمكن السعي إلى الحصول عليها بالتفويض، على شاكلة ما يوجد في مجالها الداخلي. ولذلك يختلف محرك الصراع الطبيعي على السلطة بين الدول عما هو بين الأفراد والجماعات في الدولة الواحدة. إن سلطة الدولة، إذا أرادت أن يكون توسع قدرتها في المجال الخارجي غير توسع سيطرة وأكثر من توسع نفوذ عميق، فإنها مضطرة إلى التعامل مع سلطة دولة أخرى بطريقة تؤدي إلى رضا هذه السلطة بالتحالف معها، أو بقبول الانضمام إليها. وفي هذه الحالة، يكون الصراع على السلطة صراعاً على مدى احتفاظ

الدولة المعنية بالاستقلال والسيادة والحرية، أو على بقائها دولة قائمة بنفسها. إن الانضمام الطوعي إلى دولة أخرى، لاعتبارات قومية أو غير قومية، من حق كل دولة قائمة بنفسها. ولكن لا يحتاج المرء إلى معرفة خارقة لكي يدرك أن انضمام دولة إلى دولة أخرى، بهدف انشاء سلطة دولة جديدة أعظم وأقدر، عملية أعقد بكثير من العملية الاستثنائية التي وحّدت منذ سنوات قليلة دولة المانيا الشرقية مع دولة المانيا الغربية. لا بد لنجاح هذه العملية نجاحاً تاماً من رأي عام داخلي موحّد إلى درجة عالية وظروف اقليمية وعالمية تسمح بظهور سلطة دولة جديدة أعظم وأقدر، وعدم وجود عقبات كبيرة معرقلة لمسارها الداخلي. ومن المستحيل أن تتوافر هذه الشروط من دون صراعات داخلية وإقليمية، بين المؤيدين والمعارضين، تلعب فيها الدول العظمى دوراً يتناسب مع قدرتها التأثيرية. إن مسرح الصراع الطبيعي على السلطة بين الدول مفتوح لتدخل ارادات عديدة متناقضة ولا يمكن اختزال محركاته.

إلا أن الوضع يختلف نسبياً عندما يكون موضوع الصراع على السلطة سلطة دولة جديدة ناشئة بالانفصال عن دولة قائمة. ففي هذه الحالة، يكون محرك الصراع إرادة إيصال شخصية مجتمع متعين إلى مستوى القيام بنفسها. وأما آليته، فإنها تتبع نوع الانفصال المقصود. فالانفصال عن دولة منتدبة ليس له من نتائج التفكيك والتمزيق ما للانفصال عن دولة فدرالية، وهذا الأخير أقل تفكيكاً وتمزيقاً من الانفصال عن دولة مركزية موحّدة، أو عن دول عدة. لقد كان انفصال لبنان عن فرنسا عام ١٩٤٣ عملية بسيطة جداً بالمقارنة مع ما جرى، مثلًا، في اريتريا، مع ما يجري في جنوب السودان أو في ايرلنده الشمالية، أو فيما كان في يوغوسلافيا، أو بالمقارنة مع ما يتطلبه

انشاء دولة كردية تجمع أكراد تركيا وايران والعراق.

وعلى العموم، من الصعب جداً بقاء الصراع لإنشاء سلطة دولة جديدة في إطار قواعد الشرعية التي تتطلبها السلطة. فالمجال الخارجي للسلطة السياسية يتيح الانزلاق بسهولة، فعلًا أو رداً على الفعل، من الصراع المشروع على السلطة إلى الصراع لشرعنة السيطرة بحيث يستحيل في بعض الحالات معرفة ما إذا كان الصراع، في العمق، صادراً عن إرادة سلطة أم عن إرادة سيطرة. فمن حق دولة مركزية موحدة أن تحافظ على سلامة سلطتها في وجه حركة انفصالية تهددها بتقليص كيانها. ولكن هل من الأكيد أن هذا الحق لا يخفي وضع سيطرة يريد الحاكم المركزي استمراره؟ ومن حق مجتمع متميز الهوية التاريخية أن يطالب بسلطة سياسية عليا تخصه. ولكن هل من الأكيد أن هذا الحق ليس تغطية لإرادة فئة من المجتمع وضع يدها على ثرواته وجماهيره؟

١٥٧ - إن إرادة السيطرة موجودة وجوداً عميقاً وفاعلًا في الواقع التاريخي للصراعات الاجتماعية السياسية. ومع ذلك، لسنا نرى أن هذه الحقيقة الواقعةتعبر عن الوضع الطبيعي السليم في دائرة الوجود الإنساني. فالوضع الطبيعي السليم في دائرة الوجود الإنساني، في حد ذاته، على صعيد علاقة الأمر، هو إرادة السلطة، وهو أيضاً الصراع على السلطة، كما شرحناه. وأما إرادة السيطرة في تلك الدائرة، فإنها انحراف القدرة عن الصراط المستقيم الذي تحدده طبيعة الأشياء، أو إنّها، بعبارة أخرى، انقلاب يغير الترتيب العادل الذي يضع القوة تحت الحق، وإرادة القوة تحت إرادة الحق، وينتهي في آخر المطاف إلى دمج الحق في القوة وإرجاعه

إليها. ولما كان صاحب السيطرة يشعر في قرارة نفسه أن القوة العارية أضعف من القوة مع الحق، ويفضل أن يكون لقوته المسيطرة سند من الحق، فإنه يبحث عن طرق وحجج لتبرير سيطرته وتسويغها، وعن أغطية لتمويه حقيقة حكمه ومآربه، وعن مدة كافية لتحويل الأمر الواقع إلى أمر مقبول. وهذا البحث هو بالضبط ما أسميناه الصراع لشرعنة السيطرة. إنه صراع لإقناع المحكومين بالموافقة على وضعهم، تحت وطأة الترهيب والترغيب، وبعدم الاعتراض على شرعية الحاكم، رغم أنهم أصلًا لم يمنحوه تفويضاً بحكمهم. والحد الأدنى من الموافقة هو السكوت الذي يمكن تفسيره بأنه قبول ضمني، والحد الأعلى يساوي الرضا الصريح الذي يمكن تفسيره بأنه تفويض أو ما يعادله. وكما يجري الصراع الطبيعي على السلطة في مجالين، كذلك يجري الصراع لشرعنة السيطرة في مجالين، داخلي وخارجي. وتختلف آلية الصراع في المجال الداخلي عما هي في المجال الخارجي، لأن علاقات السيطرة بين أعضاء الدولة الواحدة تختلف عن علاقات السيطرة بين الدول.

١٥٨ - المصطلح العام الذي يختصر عملية السيطرة السياسية في المجال الداخلي هو مصطلح الاستيلاء. وهو مصطلح شائع في الأدبيات السياسية. ولكنه يستعمل بكثير من التساهل المفضي إلى الخلط والالتباس. فالاستيلاء بالمعنى الدقيق لا يكون استيلاء على السلطة، بل استيلاء على الحكم، ثم يتحول إلى استيلاء على السلطة، إذا نجح في إعطاء الحاكم بعض الشرعية. أي أن الاستيلاء لا يعني بالدقة الوصول المستحق إلى الحكم والسلطة، أو تسلم السلطة عن استحقاق - هذان المفهومان مرتبطان بمنطق الصراع

الطبيعي المشروع على السلطة - بل يعني بالدقة والضبط، انتزاع الحكم والقبض عليه من دون تفويض المجتمع أو ضد إرادته. المستولي على الحكم يفرض نفسه فرضاً على المحكومين من دون موافقتهم المسبقة، ويضع يده على مؤسسات الدولة وأجهزتها ويتصرف بها انطلاقاً من قدرته على الارغام والإكراه، لا انطلاقاً من إرادة المجتمع الحرة التي ليست مؤسسات الدولة وأجهزتها سوى وسائل لبلوغ أهدافها. هذه هي مقومات الاستيلاء الجوهرية، وما ينبغي اعتباره من استخدام للعنف أو من احترام للقوانين النافذة لا يحدد جوهر الاستيلاء، بل نوع الاستيلاء. فالاستيلاء على الحكم قد يتم بالعنف، وهذا هو الأغلب، وقد يتم من دون عنف. قد يتم بالعنف في بداية السيطرة السياسية لجماعة معينة، أسرة أو عصابة أو حزب أو جيش إلخ. . . ثم يتوالى انتقاله من حاكم إلى حاكم سلمياً، وقد يتم بالعنف في كل عملية انتقال من حاكم إلى حاكم. وقد يأخذ المستولي على الحكم على عاتقه احترام القوانين النافذة، وقد لا يتعهد بشيء من ذلك، أو يعلن إرادة صريحة في تغيير بعض القوانين. هذه أمور هامة جداً من دون شك. ولكن الأهم هو الأساس الذي تقوم عليه. فالانتقال السلمي من حاكم إلى حاكم أفضل بصورة عادية من الانتقال العنيف، ولكنه لا يغيّر بحد ذاته طبيعة الاستيلاء. فالاستيلاء على الحكم عملية تملك واستغلال لإرادة المحكومين وثروة المجتمع ومؤسساته العامة، أياً كان شكله ونوعه وغطاؤه.

وما يبقى في الظل في مفهوم الاستيلاء من معاني الهوى واللاشرعية يظهر بجلاء في مفهوم الاغتصاب. فاغتصاب السلطة هو في الأصل اغتصاب الحكم، أي أخذه عنوة ثم تحويل الحكم إلى وضع شرعي. بهذا المعنى، نتجنب نوعاً من التناقض في عبارة

اغتصاب السلطة، إذ إن الحق كحق، يأتي عن طريق الطبيعة أو الاكتساب، لا عن طريق الاغتصاب، والسلطة هي حق في الأمر والنهي. ومهما يكن من أمر، فإن المعنى الجنسي في مفهوم الاغتصاب يفصح عن نوعية العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الاستيلاء على السلطة السياسية. المرأة المغتصبة امرأة استسلمت، تحت ضغط القوة الجبرية القاهرة، لهوى رجل لم يقبل رفضها له. ومهما تعددت أشكال الاغتصاب الجنسي ووسائله، فإنه في جوهره عبارة عن عملية اعتداء وأخذ بالقوة لما يرضي الشهوة الجنسية. ولا يتم ذلك من دون تغيير معنى العلاقة بين الطرفين المعنيين. فالارضاء الطبيعي للشهوة الجنسية في دنيا الإنسان الاجتماعي يتطلب الاعتراف بأن العلاقة الجنسية علاقة بين ذاتين حرتين متراضيتين. وعندما لا يقبل أحد الطرفين رفض الآخر له، ويصر على الحصول على مبتغاه منه، يعمد إلى نفي كونه ذاتاً حرة، وإلى تحويله اعتبارياً إلى شيء من الأشياء، والتعامل معه على أساس هذا التحويل، مع علمه أنه ليس في ذاته شيئاً من الأشياء. وقد يفضي اغتصاب الفتاة إلى تزوجها، أي إلى تجاوز عملية الاغتصاب نفسها إلى وضع شرعي بينها وبين الرجل الذي مارس العدوان الجنسي عليها. ونحن لا نقول بأن الاغتصاب الجنسي هو الأصل العميق للاغتصاب السياسي، ولا نقول أيضاً بأنه صورته النموذجية. ولكننا لا نذهب إلى نفي كل صلة بينهما. ثمة شيء جوهري مشترك بين الاغتصاب الجنسي وبين الاغتصاب السياسي يجعل هذا الأخير حاملًا لدلالة جنسية أو عاملًا على شاكلة الاغتصاب الجنسي. إن الاغتصاب السياسي، أي اغتصاب حكم الشعب، عبارة عن أخذ أشياء ثمينة ممتنعة من الشعب بواسطة نفي كون الشعب مجموعة أفراد أحرار. وما يأخذه المغتصب السياسي هو

ما يهمه من حكم الشعب في الدرجة الأولى، أي ما يرضي شهواته ورغباته ويحقق ملذاته. ولما كان الشعب واحداً، ولا مجال لاستبداله، فإن مصلحة المغتصب السياسي تقضي بأن يسعى إلى تجاوز عملية اغتصاب حكم الشعب إلى وضع له طابع شرعي، ويؤمن دوام تلبية الشهوات والرغبات وتحقيق الملذات. وهكذا يصح أن نستنتج أن اغتصاب الحكم السياسي ينزع بطبيعة الحال إلى تحويل استسلام الشعب إلى حالة دائمة مقبولة. ولهذا الغرض، يحاول الحاكم السياسي المغتصب أن يتصالح مع شعبه بالشروط التي تضمن له دوام جوهر الاغتصاب.

١٥٩ - إن أجهزة الدولة ومؤسساتها هي، بطبيعة الحال، الوسيلة الأولى التي يستخدمها المستولي على الحكم للتصالح مع الشعب. فهي مسخرة له، يشرح من خلالها أسباب استيلائه على الحكم، كما يحلو له، ويعطي التبريرات التي يظن أنها تفيد الاقناع، ويدعو إلى الاطمئنان والثقة به، ويطلب التأييد لسياسته. ولكن عمل المؤسسات والأجهزة الرسمية ليس كافياً لإضفاء شيء من الشرعية على الاستيلاء على الحكم. إذ يمكن أن يبقى عملها دون النتيجة المطلوبة، أي الاقتناع بحسن نية الحاكم واستعداده الطيب وقدرته على تسيير شؤون الدولة. لذلك يسعى القابض على الحكم بالاستيلاء الى الاستحصال على أدلة تفيد أن حكمه مقبول، بل ومدعوم، من جهة الشعب، كله أو معظمه. والسكوت بمعنى عدم الاحتجاج دليل من تلك الأدلة، غير أنه دليل ضعيف. إذ إنه من الصعب التمييز بين سكوت يخفي عدم الرضا والخوف وبين سكوت يعبر عن لامبالاة وبين سكوت يميل إلى القبول. إن تأييد القوى الفاعلة في المجتمع

ضروري لكي يشعر الحاكم بأن استيلاءه على الحكم يتغير في ادراك الناس ويتحول إلى واقع له ما يبرره في اعتباراتهم. ولما كانت المظاهرات الظرفية وبرقيات التأييد وزيارات الوفود أعمالاً شكلية لا يمكن الركون إلى صدقيتها، يحاول الحاكم تقديم بعض الانجازات اللافتة للانتباه، ويستميل بواسطتها بعض الفئات الشعبية، أو بعض المناطق، ويربط من خلالها مصالح هذه الفئات أو المناطق بحكمه وسياسته. ويعتقد أنه عن طريق هذا الاجراء، ينقل استيلاءه على الحكم من موقع الأمر المفروض إلى مواقع الأمر المشروع.

سنتعرض لاحقاً للأسس الجماعية للاستيلاء على الحكم ولدور الايديولوجية والنظام السياسي في الباسه لباس الشرعية. ولكننا، منذ الآن، نستطيع أن نؤكد أن المقياس الحقيقي لشرعنة الاستيلاء على الحكم في الدولة هو مدى تقبل المستولي لمبدأ عدم احتكار النشاط السياسي في الدولة، نظرياً وعملياً. فالارادة السياسية الحرة، التي يمتلكها المجتمع ويمكنها التعبير عن موقف نقدي من الحاكم، رأياً وتنظيماً، من دون خوف وبمسؤولية تامة، هي وحدها الطرف الذي يستطيع تحويل الاستيلاء على الحكم إلى تفويض، ضمني أو صريح.

١٦٠ - وإذا التفتنا إلى المجال الخارجي في الصراع لشرعنة السيطرة، فإننا نجد أن السيطرة تتخذ أشكالًا متعددة، أبرزها الاحتلال والهيمنة، وأن الصراع لشرعنة الاحتلال أو الهيمنة ليس سوى محاولة لتكريس وضع الاحتلال أو الهيمنة في شكل اتفاق يتمسك به المسيطر لابعاد الاحتجاج والرفض عن سيطرته. إن موضوعنا لا يشمل الاحتلال لجزء من أرض دولة معينة، بسبب تنازع على السيادة عليه أو على استغلاله، ولا يشمل الاحتلال كوسيلة من

وسائل الحرب. إنه يشمل الاحتلال الذي موضوعه السلطة السياسية. فالاحتلال كوسيلة للحرب ينتهي بانتهاء الحرب، والاحتلال المقصود لجزء من أراضي دولة معينة، بالحرب أو بغير الحرب، لا يستهدف كيان السلطة السياسية الباسطة سيادتها على هذا الجزء، بل سيادتها فقط عليه. أما الاحتلال الذي موضوعه الحكم، ومن ورائه السلطة، فإنه يستهدف النيل من مقومات السلطة السياسية الواقعة تحت الاحتلال، باستتباعها أو بالغائها. بعبارة أخرى الصراع على السلطة في احتلال دولة لدولة أخرى يدور على سلطة الحاكم أو على سلطة الدولة. فإذا دار على سلطة الحاكم، فإنه يستهدف الانتقاص منها، وجعلها في مرتبة تحت مرتبة سلطة حاكم الدولة القائمة بالاحتلال. وإذا دار على سلطة الدولة، فإنه يستهدف تذويبها وملاشاتها وضم أرضها، مع سكانها أو من دونهم، إلى أراضي الدولة القائمة بالاحتلال.

قد تراهن دولة الاحتلال على عامل الزمن لتثبيت احتلالها، وتصفية آثار العنف الباقية في ذكريات الناس الواقعين تحت احتلالها. ولكن عامل الزمن لا يعمل بالضرورة في اتجاه واحد. فالتكيف مع الاحتلال قد يتجه نحو صيغة من صيغ الاندماج في الدولة المتوسعة عن طريق الاحتلال، وقد يتجه نحو صيغة من صيغ التحالف اللامتكافىء الذي يخفي وراء معاهدة توقعها حكومة مصطنعة أو عميلة تبعيةً جوهرية، وقد يتجه نحو تباعد بين دولة الاحتلال وبين ضحايا الاحتلال، تتولد منه، عندما تسنح الظروف، حركة مطالبة بالتحرر والاستقلال. في الحالة الأولى، يؤدي الصراع إلى موت سلطة وتوسع سلطة نجحت في تغيير طابع احتلالها. وفي الحالة الثانية، يؤدي الصراع إلى ترتيب مؤقت بين سلطة متفوقة وبين سلطة حكومية

عاجزة عن الحفاظ على كمال السلطة المفوضة إليها، أو قائمة بالتعيين من قبل السلطة المتفوقة. وفي الحالة الثالثة، ينتقل الصراع من طور إلى طور، من طور يحسب فيه المسيطر أن حقه في الأمر والنهي سيتولد لا محالة من رؤوس رماحه وبواطن قنابله، إلى طور يشعر فيه المسيطر عليه أن حقه في الأمر والنهي على نفسه حق مقدس لا يمكن استرجاعه من دون جهاد وثورة وضحايا. في حروب التحرير القومية، بالمعنى الواسع، تتواجه فكرتان عن السلطة ونوعان من الصراع عليها. فمن جهة، صراع لشرعنة سيطرة تقوم به سلطة هي قائمة أصلًا بالاستيلاء أو بكيفية طبيعية، ومن جهة مقابلة، صراع مشروع لإقامة سلطة أو لاسترجاع سلطة لم تتمكن تقلبات زمن المسيطر من القضاء عليها. وفي الواقع، عندما تدرك ارادة السيطرة السياسية مخاطر الاحتلال وتكاليفه الباهظة عليها، تتخلى عنه وتسلك سبيلًا أضمن لمصالحها، ألا وهو سبيل الهيمنة.

وما الهيمنة سوى السيطرة عن طريق الضغط المتواصل من موقع تفوق مع الاستعداد للتدخل المباشر لقمع التمرد الموجه ضدها. إنها علاقة سيطرة تعتمد كثيراً على وسائل الهيبة والنفوذ وعلى المرونة والليونة حيناً، وعلى الصلابة والقساوة حيناً آخر، وهو ما يعبّر عنه، حسياً، بسياسة العصا والجزرة. وإذا طلب القارئ مثلًا معاصراً عن دولة تمارس الهيمنة وتحاول شرعنتها، فإنه لن يجد أفضل من دولة الولايات المتحدة الأميركية. فهي تحافظ على الدول والحكومات المنحازة لها، تلك التي سبقت ظهور هيمنتها وتلك التي أتت إلى الوجود بفضلها، وتحترم استقلالها شكلياً، ما دامت منصاعة لتوجيهاتها الاقتصادية والعسكرية والثقافية، وترتدي غطاء ما يسمى الشرعية الدولية لتدمير كل سلطة ترى فيها تهديداً لمصالحها التي

تعتبرها مصالح حيوية. غير أن الولايات المتحدة الأميركية لا تمتاز على بعض الدول المعاصرة في اعتماد سياسة الهيمنة المشرعنة إلا بمدى قدرتها على توظيف الوسائل الكبيرة والمتنوعة، وفي طليعتها وسائل الشركات الاقتصادية العملاقة، عابرة الدول والقارات. فالنظام الدولي في المرحلة الراهنة من تاريخ العالم، هو ،بلا شك، نظام الهيمنة الأميركية. ولكنه أيضاً نظام الهيمنات الأخرى التي تتصارع على النفوذ والسلطة مع الهيمنة الأميركية، ومع بعضها بعضاً، ومع الدول الصغرى الواقعة تحت قبضتها.

١٦١ - هذا هو مفهوم الصراع على السلطة السياسية، من وجهة الصراع الذي يضرب جذوره في علاقات السيطرة، ومن جهة السلطة التي تمنع أن يكون الصراع مفتوحاً على كل الوسائل والامكانات. إنه مفهوم عام ومجرد جداً، ولا يكتمل بناؤه من دون ادخال العناصر التي يتشكل بها بحسب طبيعة الأشياء. فالصراع الطبيعي على السلطة طبيعي، أولًا لأن موضوعه حق طبيعي، وهو حق المجتمع المتعين في القيام بنفسه، وثانياً لأن ممارسة هذا الحق تخضع لقاعدة العرض والطلب. العرض من جهة المجتمع الذي يقبل أن يفوض سلطته على نفسه إلى حاكم بحسب نظام تفويض معروف، والطلب من جهة من يشعر من أعضاء المجتمع بالأهلية لتسلم السلطة العامة في المجتمع والاضطلاع بشؤونها، وثالثاً لأن قاعدة الحسم بين الطلبات هي مبدئياً قاعدة الاستحقاق والجدارة. غير أن هذا ليس الأمر كله. ثمة أسباب عديدة، وهي أسباب طبيعية، يمكن أن تطرأ على عملية العرض والطلب وممارسة السلطة، وتنعكس على مستوى الصراع، تأجيجاً أو تسريعاً أو تأزيماً أو دفعاً إلى مسالك استثنائية. فلا بد من اعتبار هذه

الأسباب ونتائجها لكي يأتي مفهوم الصراع على السلطة السياسية، وبالتالي مفهوم السلطة السياسية كقيمة، على أقرب ما هو ممكن من الاكتمال.

من هذه الأسباب، عجز الحاكم الشرعي عن الاضطلاع بمسؤولية الحكم على الوجه المطلوب بحسب نظام الحكم. عندما يتسلم الحاكم السلطة العامة في المجتمع، يتوقع المحكومون أن تأتي أعماله على مستوى وعوده وصفاته وماضيه، أي على مستوى القدرة التي نال على أساسها ثقة المجتمع واختياره. ولكن قد تخطئ توقعات المحكومين، بحيث يصبح موضوع نقل السلطة إلى حاكم آخر مطروحاً بحدة، إما بحسب آلية انتقال محددة في نظام الحكم، وإما بحسب آلية ينبغي اختراعها. ويمكن أن يظهر عجز الحاكم في شخصه، نتيجة مرض خطير أو تعب عميق أو تعاظم عيوب كامنة، كما يمكن أن يظهر في علاقته بالأحداث الجارية في المجتمع وحوله. إن تفاقم مشكلات معينة بصورة ضاغطة وخطيرة مثل مشكلة الفساد الإداري أو مشكلة البطالة أو مشكلة التفاوت بين الطبقات والفئات الاجتماعية، أو مشكلة النزوح من الريف إلى المدينة، وتغيّر أنظمة الحكم في دول قريبة ومؤثرة، وتبدل ميزان القوى على الصعيد الإقليمي أو العالمي، من الأمور التي تتطلب أن يبذل الحاكم جهوداً إضافية للتصدي لها واتخاذ الموقف المناسب منها. فإذا أظهر الحاكم قدرة على الاستيعاب واتخاذ القرار والمتابعة في هذه الأمور وأمثالها، زادت ثقة الناس به. وإلا، فإن أصوات المعارضين الناقمين تتكاثر، وتقوى شهية الطامحين إلى الحكم المستغلين لأخطاء الحاكم لتبرير رغبتهم في الحلول محله.

وقد يتبين مع مرور الزمن وتغيّر الظروف أن العجز عن ادارة

شؤون الدولة ليس على مستوى الحاكم شخصياً، بل على مستوى الايديولوجية التي توجه سياسته، أو حتى على مستوى نظام الحكم نفسه. ففي هاتين الحالتين، يتخذ الصراع السياسي منحى تغييرياً حاداً وعميقاً، ويتغير تبعاً لذلك معنى تفويض سلطة الدولة إلى الحاكم. إن تغيير ايديولوجية الحكم يستهدف احلال رؤية جديدة لمشكلات المجتمع في موقع السلطة العامة. وهذا يفترض صراعاً على السلطة ليس بين طامحين إلى السلطة من خط فكري سياسي واحد، بل بين طامحين إليها من خطوط فكرية سياسية متعارضة. وفي الحقيقة، لا يحتاج الصراع الايديولوجي على السلطة إلى ظهور عجز في ايديولوجية الحاكم حتى يدخل في عداد العناصر التي يتشكل بها الصراع الطبيعي على السلطة. ولكنه يتخذ من ظهور هذا العجز مناسبة سانحة لكي يشتد ويبرهن عن أن حاجة المجتمع ليست إلى تبديل لأشخاص الحكام، بل إلى تبديل لنظرتهم التفسيرية والمعيارية والانشائية إلى شؤون المجتمع ومشكلاته ومستقبله. وعلى الصعيد الايديولوجي، ليس بمستغرب أن يكتسي العجز صورة أخطر وأبشع مما هو في الواقع الموضوعي. فالصراعات السياسية الايديولوجية على السلطة لا تتغذى من رؤية الواقع كما هو بقدر ما تتغذى من رؤيته من خلال المشاريع المتصادمة فيها.

الايديولوجية، بما هي ترجمة لمصالح وقيم جماعية، عامل شديد التأثير في الصراع على السلطة. ودورها يتعدى مستوى البرامج العملية المجسّدة للسياسات الميدانية التي يتعين على الحاكم وضعها وتنفيذها في الظروف المتغيرة. إنها تقدم نظرة متكاملة إلى الشؤون السياسية والاجتماعية، وتربط السلطة السياسية بقضية المصير العام للجماعة التي تعبّر عن مصالحها وتطلعاتها. من هنا، القيمة المضاعفة

للسلطة السياسية في النظرة الايديولوجية إلى المجتمع والسياسة، وشمولية الصراع الايديولوجي على السلطة. وعلى هذا الأساس، يمكن أن يمتد اتهام ايديولوجية الحكم بالعجز عن التجاوب الصحيح مع متطلبات المجتمع والدولة من برنامج الايديولوجية الحاكمة إلى نظام الحكم نفسه. وفي الواقع، ليس لأي نظام حكم أن يدوم دوام الدولة نفسها، إلا إذا ارتبطت الدولة كيانياً بنظام حكم معين يكرس حكم شخص أو جماعة معينة. فالدولة تعتمد من الأنظمة السياسية النظام الأوفق لمعطياتها وأوضاعها وظروفها، وتبحث من هذا المنظار عن النظام السياسي الأمثل لها نسبياً. وللايديولوجية نصيب كبير، إن لم يكن حاسماً، في هذا البحث. ولذلك، عندما ينفتح الصراع السياسي على تغيير ايديولوجية الحكم، يمكن أن يطال التغيير نظام الحكم نفسه. وذلك ضمن حدود الصراع الطبيعي على السلطة. إذ إن الايديولوجية التي تقترح نظام حكم معين لا تسعى بالضرورة إلى فرضه على المجتمع عن طريق الاستيلاء على الحكم والسلطة، إلا إذا انسدت أمامها أبواب الحصول على تفويض السلطة من المجتمع وأصرت على تنفيذ اقتراحها بأي وسيلة.

١٦٢ - ومن الأسباب المؤججة للصراع الطبيعي على السلطة ما يمكن جمعه تحت اسم سوء استخدام السلطة. وهو اسم متنوع الدلالة، وقابل للتوسيع والتضييق. فالحاكم لا يضمن دوماً أن يكون قراره أصوب وأحكم قرار ممكن. الصواب والأحكام صفتان نسبيتان في العمل السياسي، وبخاصة في عمل الحاكم. ولا تتحولان إلى مشكلة إلا إذا تجاوز غيابهما الحد المعقول وأصبحتا من علامات العجز عن الحكم. وما يسمى سوء استخدام السلطة هو غير ذلك، إذ

إنه يعني انحراف نية الحاكم وادراكه عن الاستخدام السليم للأشياء الموضوعة في تصرفه بحكم السلطة المفوضة إليه. وهذه بعض الأمثلة. إن اختيار الأسوأ مع وجود الأفضل هو سوء استخدام للسلطة، واتخاذ قرار بتسرع، حيث ينبغي التروي والتمحيص، ولا سيما إذا كان القرار خطيراً هو سوء استخدام للسلطة. والتصرف بأموال الدولة بطريقة الهدر والتبذير هو سوء استخدام للسلطة. والأحجام عن اتخاذ قرار حيث تتطلب المصلحة العامة بوضوح اتخاذ قرار هو سوء استخدام للسلطة. وتسهيل جني الثروة لبعض الأشخاص أو الفئات عن طريق التساهل المفرط في تطبيق بعض القوانين، أو عن طريق سن قوانين خاصة هو سوء استخدام للسلطة. فمن هذه الأمثلة نفهم كيف تتصاعد وتيرة الصراع على السلطة بين أعضاء المجتمع ويحتدم النقاش بينهم حول استمرار استحقاق الحاكم للسلطة العامة. وفي الواقع، لا عصمة كاملة لأي حاكم من التعرض للوقوع في اغراءات الحكم وسوء استخدام السلطة. إلا أن المجتمعات السياسية تختلف كثيراً فيما بينها بالنسبة إلى مفهوم سوء استخدام السلطة وبالنسبة إلى اعتباره وتوظيفه في حلبة الصراع على السلطة. إن البحث عن فضائح سياسية ناجمة عن سوء استخدام للسلطة، يجد في أي دولة وفي أي نظام، ما يمكن التوقف عنده. ولكن السؤال هو: ما تأثير ذلك في الصراع على السلطة؟ في الدولة الصحيحة، لا يسكت الرأي العام عن سوء استخدام للسلطة كما لا يسكت عن التسلط. فكلاهما من الأمراض التي ينبغي ويمكن الشفاء منها.

١٦٣ - نقول إن التسلط من الأمراض التي يمكن الشفاء منها. ولكن ما هو بالضبط التسلط الممكن علاجه في إطار الصراع الطبيعي

على السلطة؟ إنه، في معناه الضيق، تجاوز حدود السلطة. لقد شرحنا في الفصل الخامس معنى حدود السلطة السياسية. وفي إمكاننا الآن، لفهم ما يعنيه تجاوز حدود السلطة في إطار الصراع الطبيعي على السلطة، اعتبار الحد الثالث والحد الخامس المتعلقين بالحقوق الطبيعية لأعضاء الدولة وبالسلطات غير السياسية في المجتمع. إن السلطة السياسية ملزمة، بطبيعة الحق الذي هي وجه من وجوهه، باحترام الحقوق الطبيعية لجميع أعضائها، وباحترام السلطات القائمة مثلها في المجتمع. ولكنها، في الوقت نفسه، مسؤولة عن تنظيم الممارسة الاجتماعية لتلك الحقوق وتلك السلطات. فلا بد، إذن، من أن ينشأ، في العمل الطبيعي للسلطة السياسية، أوضاع معقدة تعرضها للذهاب إلى أبعد مما هو مطلوب ظرفياً للتنظيم المذكور، وبخاصة إذا كان دستور الدولة لا يتضمن أحكاماً واضحة حول حقوق أفرادها وواجباتهم الأساسية. إن تنظيم العمل الاعلامي، مثلاً، ممكن بتشريع متشدد وقاس، وممكن بتشريع مرن ومتساهل. فإذا لم يكن ثمة حاجة موضوعية للتشريع المتشدد والقاسي، فإن اعتماده يشكل تجاوزاً لحدود السلطة. وأياً كان التشريع القائم، فإن تعطيل صحيفة حزبية معارضة عن الصدور، لمدة قصيرة أو طويلة، بحجة واهية أو مفتعلة، يشكل تجاوزاً لحدود السلطة. وذلك لأن قصد السلطة الحاكمة، في الحالتين، ليس مجرد التنظيم، بل النيل من المعارضين لها أوالتضييق عليهم. وعلى سبيل المثال أيضاً، إن اتباع سياسة ضرائبية أو استملاكية على أساس انحيازي، أو بكيفية تعني واقعياً عملية نهب لأموال الشعب، لا يمكن أن يوصف إلا بأنه عمل تسلطي. وفي الحقيقة، بما أنه لا وجود لمرجعية عليا تحسم قطعياً في شأن ما هو حاجة موضوعية وما هو حجة كافية لتبرير أعمال السلطة

الحاكمة في تنظيم الممارسة الاجتماعية للحقوق الطبيعية، فإن المجال يبقى مفتوحاً للجدل والنقاش، للتأويل والتأويل المخالف، ولاتهام السلطة الحاكمة بالمبالغة في استغلال صلاحياتها ضد المعارضين لها. وهكذا الأمر أيضاً بالنسبة إلى الممارسة الاجتماعية للسلطات غير السياسية في المجتمع. فالتدخل، مثلًا، في تنظيم شؤون العبادة والاحتفالات الدينية بشكل متشدد، بقصد المراقبة والمضايقة، يعتبر تجاوزاً لحد السلطة، وتصرفاً مرتبطاً بالصراع على السلطة. وعلى العموم، يشكل التسلط وجهاً من وجوه احتدام الصراع على السلطة، لأنه نهج استفزازي تلجأ إليه السلطة الحاكمة بدافع حب التوسع في الأمر والنهي، أو بدافع الخوف، ولأنه سلاح يسهل استخدامه ضد هذه السلطة. وبما أنه مرض يطرأ على السلطة، مثل العجز وسوء الاستخدام، وجب النظر إليه والتعامل معه بطريقة تختلف عن طريقة النظر والتعامل مع التسلط الذي هو الاسم الآخر للسيطرة في لباس السلطة.

١٦٤ - يشتد الصراع على السلطة في ظروف اختلال السلطة واعتلالها، وتتغير أساليبه ووسائله عما هي في الحالة السوية لعمل السلطة. وصاحب المبادرة في هذا التغير ليس سوى المجتمع نفسه، لأنه هو الصاحب الأصلي والطبيعي للسلطة التي يمارسها الحاكم. فكيف يعبّر المجتمع عن استيائه من السلطة الحاكمة وعن سخطه عليها، وعن رغبته في تصحيح نهجها أو في احداث تغيير معين فيها؟

إن مسألة تغيير الحاكم قبل انتهاء مدة ولايته القانونية مطروحة في الفكر السياسي منذ العصور القديمة. والمذاهب في شأنها متعلقة بالنظريات الأساسية حول طبيعة السلطة السياسية ومصدرها وحدودها

ونظام عملها. وقد طرحها أصحاب نظرية الإمامة، عند المسلمين السنة، وانقسموا في شأنها اجمالًا فريقين: فريقاً يعارض عزل الإمام وخلعه، ولو كان ظالماً، لأنه يعتبر أن في عملية العزل أو الخلع اضراراً جسيمة، أهمها سفك الدماء وإشاعة الاضطراب العام وإثارة النعرات والأهواء، وان الموعظة هي أفضل ما ينبغي عمله مع الإمام الجائر، وفريقاً يرى أن العزل والخلع واجب، لأنه تقرر أن عدم قيام الإمام بوظيفته كما يحددها نظام الخلافة يشكل خروجاً عن الشريعة وتدميراً لمصالح الأمة. يقول القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب **«التمهيد»** في هذا الصدد: «إن قال قائل: ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم؟ قيل له: يوجب ذلك أمور: منها كفر بعد ايمان، ومنها تركه إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك، ومنها عند كثير من الناس فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود». وما يهمنا من هذا الطرح، ليس الجانب الديني، إذ لا اعتبار له في نظرية استقلال السلطة السياسية عن السلطة الدينية، بل الجانب الأخلاقي السياسي الذي يربط وجوب خلع الحاكم بقضية العدل في المجتمع. فالباقلاني يدرك أن طاعة المحكومين ليست واجبة عليهم إلا بقدر ما تخضع أعمال الحاكم لمبدأ العدل. ولكنه لا يدرك كيف يمكن أن يتصرف المحكومون لمقاومة الحاكم الظالم، بغير الانتقال من الموعظة والنصيحة إلى استخدام العنف. ولهذا النقص في تفكيره أسباب نظرية وتاريخية، تعود إلى سيادة نظام الاستبداد في عصره وإلى الضعف الأصلي للتنظير الاسلامي السني للسلطة السياسية. وفي الحقيقة، مرت قرون وثقافات قبل أن يتمكن الفكر السياسي من الاهتداء إلى غير الموعظة وغير العنف سبيلًا لمقاومة شرعية لسلطة حاكمة غير عادلة،

باستراتيجية واعية، على طريقة غاندي ومدرسته.

إن مقاومة المجتمع للسلطة الحاكمة، بسبب عجزها عن القيام بوظيفتها أو سوء استخدامها للسلطة أو تجاوزها لحدود السلطة، لا تأخذ شكلًا فعالًا من دون حركة معارضة منظمة بصورة أو بأخرى. فإذا كان العدل يقتضي التصدي للسلطة الحاكمة المعتلة، فإنه يقتضي أيضاً تنظيم ارادات الأفراد الشاعرين بضرورة هذا التصدي في حركة معارضة مصممة ومنفتحة، وقادرة على تأليب مختلف القوى الاجتماعية في مواجهة السلطة الحاكمة المعتلة. وقبل أن تصل هذه الحركة إلى التفكير باستخدام العنف، يمكنها أن تجرب أسلوب الضغط المتصاعد، ثم أسلوب العصيان المدني.

١٦٥ - يبدأ الضغط المتصاعد على السلطة الحاكمة، من أجل تصحيح سياستها أو من أجل رحيلها، بالكلام المركز على عجزها أو على سوء استخدامها للسلطة أو على تجاوزها للسلطة، في مسائل معينة. الكلام العام المبهم في الصراع على السلطة وفي مواجهة السلطة العاجزة أو الظالمة، لا يجدي نفعاً. الرأي العام يلتقط العبرة من الأحداث العينية أكثر مما يلتقطها من الخطابات المحشوة بالكلام المجرد البعيد عن الواقع الحسي. والكلام المقصود ههنا أكثر من الذي يجري في الحركة العادية لحياة الدولة بين المعارضة وأهل الحكم. إنه كلام يتسم بالطابع الهجومي من دون شتيمة، ويتوخى الفضح وهدم شعبية السلطة الحاكمة من دون تجريح. وهو كلام علني، يقع في الساحة العامة، وفي مناسبات مختارة، بحيث يصل إلى أوسع الجماهير في المجتمع، ويتخذ لهذا الغرض شكل خطاب في مناسبة احتفالية، أو منشور يوزع على الناس أو بواسطة وسائل

الاعلام، أو ملصق يجعل الحيطان تنطق بما في الصدور، أو غير ذلك مما يتيحه الوضع والظرف. وتأتي المظاهرات والمسيرات لتجسيد التضامن بين أفراد المعارضة وفئاتها بكيفية تجعل الحاكم عاجزاً عن تجاهل ما يجري ضده. ومنها ينتقل الضغط المتصاعد إلى الاضرابات على اختلاف أنواعها. فإذا لم تفلح الحملة الكلامية في اقناع صاحب السلطة بالرجوع عن خطأه، فلا بد من زيادة الحشد والأدلة حتى يرضخ لمطلب العدل. والمظاهرات الواسعة المنظمة، كتلك التي أقامتها المعارضة في فرنسا في حزيران ١٩٨٤، لا تذهب من دون نتيجة. فالسلطة الحاكمة تعرف أن المظاهرات والاضرابات الناجحة لا يمكن مواجهتها بالتجاهل أو بأعمال القمع البوليسي، على اختلاف أنواعها. وإذا تمادت في تصلبها، فإن حركة المعارضة قادرة على المضي قدماً، وتحدي السلطة الحاكمة بالعصيان المدني.

١٦٦ - يضع أسلوب العصيان المدني، من الوجهة العملية، إرادة التصدي للسلطة الحاكمة، من أجل اسقاطها أو تغيير سياستها، أمام سلسلة من القرارات والاجراءات الخطيرة. إذ إنه يرفع مستوى عدم التعاون من الاحتجاج بواسطة المظاهرة والاضراب إلى رفض طاعة القانون، ومعناه أن المحكوم يرفض الخضوع لإرادة الحاكم ويرفض بالفعل نفسه علاقة السلطة القائمة على الحق في الأمر من جهة، ووجوب الطاعة من الجهة المقابلة. ومن الوجهة النظرية، يضع أسلوب العصيان المدني فلسفة السلطة أمام سؤال محرج، ألا وهو: كيف يمكن تبرير العصيان المدني في نظام حكم شرعي، يمارس الحاكم فيه السلطة بصورة شرعية؟ يذكرنا جون رولز في كتابه **«نظرية في العدل»** بأن مشكلة العصيان المدني هي امتحان شاق يضع على

المحك كل نظرية تعنى بالأساس الأخلاقي للديمقراطية. وفي الحقيقة، إذا كان واجب طاعة القوانين من مقومات العدل السياسي، فهل يمكن أن يكون من العدل رفض هذه الطاعة؟ إن قضية العصيان المدني هي، من هذه الناحية، مشكلة تنازع بين واجبين: واجب طاعة القانون وواجب تحقيق العدل، وتطلع إلى تجاوز هذا التنازع عن طريق تقديم الواجب الثاني على الواجب الأول. فالعصيان المدني لا يرمي إلى الاستغناء عن القانون، بل يرمي إلى اسقاط هذا القانون أو ذلك، لعلة محددة. ولا يرمي إلى الاستغناء عن الحكم السياسي، بل يرمي إلى ترحيل هذا الحاكم أو ذاك، لعلة محددة. إنه موقف مبني على ملاحظة انتهاك الحاكم أو القانون لمقتضى العدل ومبادئه وعلى ضرورة التحرك الصدامي للرجوع به إلى صراط العدل. وهو موقف سياسي بمعنى أنه يدور على شأن من الشؤون العامة في المجتمع ويتطلب قراراً سياسياً قابلًا للفهم في المجتمع، ولذلك ينبغي أن يكون مرتبطاً بالمفهوم العام للعدل المقبول اجمالًا في المجتمع. وفوق ذلك كله، إنه موقف لا عنفي، بمعنى أنه لا يتوخى أي لون من ألوان التدمير، وان حصل منه شيء من ذلك، فبالعرض، وليس من دون بعض المسؤولية على السلطة الحاكمة.

العصيان المدني أسلوب سياسي شديد الخطورة، فلا يمكن الاقدام على استخدامه من دون أسباب موضوعية لها وزن كبير في اعتبارات القسم الأوسع من المجتمع السياسي. إن مخالفة الحاكم لقانون نافذ المفعول، ولا اعتراض عليه من وجهة العدل، وسن قانون واضح الظلم من وجهة الحقوق الأساسية لأعضاء الدولة كالحرية والمساواة، والتقصير في المبادرة لمعالجة القضايا العادية أو الطارئة، أمور لا يمكن التذرع بها لإعلان العصيان المدني، إلا إذا تكررت

وفشلت جميع المحاولات القانونية لإصلاحها، وأصبحت تهدد أساس الحياة السياسية في الدولة. إن طاعة القانون وتطبيقاته واجبة، لا من أجل ذاتها وبذاتها، بل بالعدل ومن أجل العدل. القانون الواجب احترامه هو القانون العادل، أي القانون المبني على مبادئ العدل والهادف إلى أغراض عامة معينة مع مراعاة قواعد العدل في المجتمع. أما القانون الظالم، فلا طاعة واجبة له. بل يمكن الذهاب إلى أن طاعته تواطؤ ومشاركة في اقتراف الظلم. إن تنفيذ قانون اجرامي مشاركة في جريمة سنّه ووضعه موضع التنفيذ. وعليه، لا يكون التمسك بقانون ظالم، بحجة أنه قانون والقانون ملزم، أفضل من الاعتراض عليه ورفض تطبيقه والمطالبة بغيره. ولا يكون أيضاً اعتبار قاعدة الأغلبية، في الأنظمة التي تعتمد هذه القاعدة، معياراً حاسماً ونهائياً لمنع الاعتراض على القانون. فالأغلبية قد تخطىء وقد تصيب في تحديد العدل في هذا الشأن أو ذاك من شؤون الحياة العامة. وكم من الأوضاع الظالمة قائم ومستمر تحت ستار قاعدة الأغلبية في الأنظمة التي تزعم توخي العدل عن طريقها.

يتطلب العصيان المدني، إذن، صدقاً واخلاصاً لدى القائمين به، لجهة الشعور بالعدل والمطالبة بتحقيقه، كما يتطلب قدرة على الحجاج والإقناع واقتراح البديل، وشجاعة عالية لمواجهة ردود فعل السلطة الحاكمة. فهذه الأخيرة تميل، بطبيعة وضعها، إلى اعتبار العصيان المدني اخلالاً بالنظام وافتعالاً للاضطراب واحداثاً للبلبلة والفوضى، وتتذرع بواجب حفظ الأمن والنظام للرد على حركة العصيان بالاعتقال والتشهير والمحاكمة والتخويف والدعوة إلى الهدوء والتعقل. وقد تعمد إلى جرها إلى مواقع لا تريدها وليست في مصلحتها. ولذا، ينبغي لكل حركة عصيان مدني أن تكون شديدة

الحذر واليقظة لما يجري في صفوفها وحولها. إذ إنها حركة سلمية، بناءة، لا تبغي الفتنة والاضطراب والتهديم، بل تقويم الانحراف الحاصل في أعمال السلطة الحاكمة عن مبادئ العدل التي تقوم عليها الدولة.

وقد يكون هدف العصيان المدني محصوراً في نطاق القانون وتطبيقه، وقد يكون أبعد من ذلك. في الحالة الأولى، لا يتخذ شكل صراع مباشر على السلطة، بل شكل صراع على سياسة السلطة الحاكمة. وفي الحالة الثانية، يمكن أن يهدف إلى نقل السلطة من حاكم إلى آخر، في إطار النظام القائم، أو إلى تغيير معيّن في النظام القائم، على مستوى الدستور أو على مستوى التصور العام للعدل والوفاق في المجتمع. ومن البديهي أن الحالة الأولى لها احتمال وقوع أكثر من الثانية. ولذلك يهتم بها معظم المفكرين السياسيين أكثر من الثانية، ويميلون إلى حصر نظرية العصيان المدني في حدودها. وربما كان الدافع إلى هذا الميل رغبة في تجنب التداخل بين العصيان المدني وبين التمرد السياسي والثورة. ولكن إذا وضعنا العصيان المدني في سياق نظرية الصراع على السلطة، سهل علينا استيعاب أشكاله العليا الهادفة إلى أكثر من تغيير قانون وتطبيقه. فالعصيان المدني تعبير عن يأس من امكان اقناع السلطة الحاكمة بضرورة تغيير قانون معين أو سياسة معينة، عن طريق التفاهم والتظاهر والاضراب. فهو ينطوي على رغبة في تغيير هذه السلطة، من دون قطع نهائي معها، ولا سيما إذا كان يحمل تعبيراً عن مطالب طبقية اجتماعية واضحة أو عن مطالب أقلية اتنية مقهورة. ولذا يبدو لنا أنه، حتى في شكله الضعيف، مرتبط بالصراع الجاري في المجتمع على السلطة. ولا تخطئ السلطة الحاكمة اجمالًا في تفسير دلالاته العميقة، حيث تقرأ

فيه رسالة ثورة، ولكنها ثورة لم تكتمل عناصرها بعد.

١٦٧ - وفي الحقيقة، يوجد بين العصيان المدني والثورة السياسية وشائج تسمح في بعض الظروف بالتعامل مع العصيان المدني كأنه ثورة، ولكن العصيان المدني ليس ثورة سياسية، ولا يمكن أن يلعب دور الثورة السياسية. فالثورة السياسية عمل يقوم اجمالًا على ثلاثة عناصر جوهرية، غير موجودة في العصيان المدني، وهي القطيعة النهائية مع السلطة الحاكمة، والعنف، والمشروع السياسي البديل. ففي العصيان المدني، لا يبلغ الرفض حد هدم جميع الجسور بين السلطة الحاكمة وحركة المعارضة العاصية، فيبقى المجال مفتوحاً للمفاوضة والوصول إلى اتفاق. ولا يصل استخدام القوة إلى حد العنف، ولا يقترن الطلب التغييري بمشروع سياسي جديد راديكالي. أما الثورة، فإنها تنطلق من اليأس من كل محاولة تفاهم وتفاوض مع السلطة الحاكمة ومن فقدان الأمل في امكان تحسين الوضع جدياً عن طريقها، لأن ما تريده أكثر من تصحيح سياسة معينة وأبعد من اصلاح جزئي. فالسبب الحقيقي للقطيعة مع السلطة الحاكمة هو المشروع السياسي الجديد الذي تطرحه والذي لا تستطيع السلطة الحاكمة أن تقبله. ويمكن أن يبقى المشروع السياسي مجرد مشروع. ولكن عندما تقرر المعارضة أن تحقيقه أصبح واجباً، تجد نفسها مضطرة إلى استخدام العنف لكسر شوكة السلطة الحاكمة واخراجها من الحكم. فالعنف ملازم اجمالًا للثورة السياسية، وقد تكتفي بالقدر القليل منه أو بالتهديد الجدي به.

إن مشكلة العنف من المشكلات المركزية التي تواجه الفلسفة السياسية في تناولها لظاهرة الثورة. متى تصبح القوة عنفاً؟ وهل يمكن

تبرير العنف في الصراع الطبيعي المشروع على السلطة؟ تواجه الفلسفة السياسية هذين السؤالين، بعيداً عن النظريات الخادمة لشعار عبادة الثورة وعن النظريات القائلة بأن الثورة ليست سوى هرطقة سياسية. فالصراع على السلطة السياسية يمكن أن يتجه، في ظروف وأوضاع معينة، وبصورة طبيعية ومشروعة، نحو الثورة. والثورة السياسية تنطوي على عنف، بكيفية أو بأخرى. فكيف يمكن ذلك فلسفياً؟

من البديهي أن القوة في الصراع على السلطة السياسية وسيلة جوهرية. وقد تكرست هذه الحقيقة من خلال عبارات كثيرة في الأدبيات السياسية، وأخصها عبارة ميزان القوى. وفي استطاعة الحاكم، بل من واجبه، استخدام القوة، قوته الخاصة وقوةالدولة، حتى يحقق أهداف السلطة الملقاة على عاتقه. وكذلك المعارضة، فهي لا تستطيع الثبات والمطالبة بالسلطة من دون قوة. ولكن ما الفرق بين القوة والعنف في الصراع السياسي؟ العنف، بحسب التعريف المتداول له، هو الاستخدام اللاشرعي للقوة. فهل يكفي هذا التعريف للتمييز بين القوة والعنف في الصراع السياسي؟ المشكلة في هذا التعريف هي مشكلة تحديد معنى الشرعية واللاشرعية. فإذا أردنا تعريفاً واضحاً ودقيقاً للعنف، ينبغي أن نعطي الشرعية واللاشرعية معنى معيناً نستطيع بواسطته أن نقول هذا عمل عنيف وهذا غير عنيف. فما هي المعاني الممكنة للشرعية بالنسبة إل استخدام القوة؟ المعنى الأول هو أن يكون لمن يستخدم القوة الحق في استخدامها. في هذه الحالة، الاستخدام اللاشرعي للقوة هو استخدام القوة من جهة طرف لا يحق له استخدامها. فمن هو الطرف الذي لا يحق له استخدام القوة في دنيا الإنسان الاجتماعي؟ حالة واحدة يصح فيها هنا المنع، وهي حالة حسم النزاعات حول الحقوق المدنية بين الأفراد

والجماعات بالقوة المسلحة وما يمت إليها بصلة. ففي هذه الحالة، الدولة هي وحدها صاحبة الحق في استخدام القوة. ولكن هذه الحالة لا تقع في صلب الصراع على السلطة، إلا إذا جعلنا الحق السياسي مثل سائر الحقوق المدنية. وعليه، يبدو أن الحق في استخدام القوة ليس معياراً مفيداً للتمييز بين ما هو قوة وبين ما هو عنف في الصراع على السلطة. فهل المعنى الثاني للشرعية بالنسبة إلى استخدام القوة أفيد؟ يقوم هذا المعنى على اعتبار الهدف الذي لأجله يتم استخدام القوة. فإذا كان الهدف شرعياً، كانت الوسيلة المؤدية إليه، وهي هنا القوة، شرعية. وبالتالي فإن العنف يكون باستخدام القوة لهدف لا شرعي. ولا شك في أن شرعية الهدف مرتكز جوهري لاضفاء صفة الشرعية على الوسيلة. فالوسيلة الصالحة لهدف غير شرعي غير شرعية. ولكن شرعية الوسيلة لا تتوقف فقط على شرعية الهدف. ثمة اعتبارات خاصة تدخل في الحسبان لكي تصبح الوسيلة شرعية بالنسبة إلى هدف شرعي. وما نحن في صدده إنما هو السلطة كهدف وموضوع لصراع بين قوى تنتمي إلى مجتمع سياسي متعيّن. وإنه لمن الواضح أن هدف الحصول على السلطة السياسية هدف شرعي بالنسبة إلى المعارضة، كما كان شرعياً للحاكم قبل تسلمه السلطة. فإذا كان الحاكم قد توصل إلى الحصول على السلطة برجحان القوة السياسية التي له، فلا شيء يمنع المعارضة من اعتماد الوسيلة نفسها والسعي إلى جعلها راجحة ومؤدية بها إلى السلطة. فهل يجوز القول، والحالة هذه، بأن استخدام المعارضة للقوة عنف، بينما استخدام السلطة الحاكمة للقوة غير عنف؟ بالطبع لا، ولذلك ينبغي لنا البحث عن معنى آخر للشرعية بالنسبة إلى استخدام القوة في الصراع على السلطة، انطلاقاً من كيفية الاستخدام والنتيجة المباشرة له. فالسلطة الحاكمة

تستخدم القوة مع الشعب، طبيعياً، بطريقة لا تتجاوز حدودها، من أجل تحقيق أغراض أمنية أو تنظيمية أو تدبيرية أو انمائية، على سبيل الاقناع أو الردع أو المعاقبة أو القمع. فإذا تعدى استخدامها للقوة الشروط الطبيعية لعملها، وطاول أفراد الشعب في أشخاصهم وممتلكاتهم، بهدف أي لون من ألوان التدمير لهم، خالفت ما هو مسموح لها به، بحسب طبيعة الأشياء، وتحولت القوة عندها إلى عنف. وهكذا يتحدد مفهوم العنف السياسي بدقة بأنه استخدام للقوة ضد الأشخاص وأموالهم، افراداً أو جماعات، بقصد تدميرهم، بصورة أو بأخرى.

لنفرض أن البوليس يطارد مجرماً قاتلًا، ليعتقله تمهيداً لمحاكمته. ولنفرض أيضاً أن القاتل وقع في حصار لا فكاك له منه. فأين العنف في هذه الحالة؟ من البديهي أنه يحق للبوليس استخدام القوة لاعتقال القاتل وتقديمه للمحاكمة. ولكن هل يعني ذلك بالضرورة عنفاً؟ إن القاتل المحاصر أمام أحد أمرين: إما الاستسلام وإما رفض الاستسلام. إذا استسلم، تكون السلطة قد استخدمت القوة الجبرية بصورة شرعية وتوصلت إلى النتيجة المطلوبة. وإذا رفض الاستسلام، تكون السلطة أمام أحد أمرين: إما الصبر والانتظار حتى يتخذ القاتل القرار الأخير بنفسه، فيسلم نفسه أو يقضي عليها، وإما تصعيد استخدام القوة والهجوم على القاتل بهدف تعطيل قدرته على المقاومة. وفي هذه الحالة، يتحول استخدام القوة الجبرية إلى عنف.

يعني هذا المثل البسيط أن العنف يجعل بين القوة كوسيلة وبين الهدف من استخدامها نتيجة مباشرة، مقصودة، هي التدمير، سواء كان تهديماً أم تخريباً أم قتلًا أم تعطيلًا. العنف ينطوي في بنيته على

قصد التدمير المادي أو المعنوي، أياً كانت درجة الوعي بهذا القصد عند الفاعل. ولكن هذا لا يكفي لإعلان بطلان العنف بصورة مطلقة. فالعنف وسيلة، والبحث في شرعيته يتطلب البحث في شرعية الهدف منه، وعن الاعتبارات التي يمكن أن تبرر اللجوء إليه. فإذا كان شراً، فإنه من نوع الشر الذي لا بد منه لخير أعظم. إن اعتقال قاتل هدف سليم للسلطة الحاكمة، ولكن ينبغي توافر اعتبارات أخرى لتسويغ تحويل القوة الجبرية الموجهة لاعتقاله إلى عنف. فما هو الهدف من العنف في الثورة؟ وهل ثمة اعتبارات خاصة يمكن أن تبرر العنف الثوري في الصراع على السلطة؟

١٦٨ - الهدف من العنف في الثورة السياسية يتحدد ضمن الهدف من الثورة نفسها. وهدف الثورة في الصراع على السلطة هو تغيير السلطة الحاكمة وتحقيق مشروع سياسي جديد يتجاوب مع إرادة المجتمع ويحررها من قهر السلطة الحاكمة القائمة وظلمها. وإذن فإن الهدف من العنف الثوري هو تدمير قوى السلطة الحاكمة القائمة، على اختلاف أنواعها، من أجل الحاق الهزيمة بها وارغامها على ترك الحكم، حتى ينفتح المجال لتحقيق المشروع السياسي الجديد.

إننا نفكر في الثورة في إطار الصراع الطبيعي المشروع على السلطة. ولذلك ينبغي أن يكون واضحاً في ذهن القارئ أن الثورة التي نفكر فيها إنما هي الثورة المشروعة، أي الثورة التي تحترم مبدأ تفويض السلطة من المجتمع، لا الثورة التي تخدم مبدأ السيطرة، ولا الثورة التي تجعل من نفسها هدفاً وغاية. إن فلسفة السلطة لا تعقل الثورة كوسيلة للسيطرة، أو كعمل سياسي مكتف بنفسه، بل كوسيلة استثنائية لتسليم سلطة المجتمع إلى حاكم جديد يحمل مشروعاً سياسياً

جديداً. فالعنف الثوري في الصراع المشروع على السلطة لا يهدف إذن إلى سيطرة الجهة الثائرة على الجهة الحاكمة بمعنى السيطرة بالكامل. إذ إن اخراج الحاكم من الحكم ليس مطلوباً لجعل السيد القائم خادماً عند سيد كان خادماً عنده، بل لاستعادة المجتمع لإرادته الحرة في سياسة نفسه بصورة سليمة. وليس من السهل على فلسفة السلطة تحرير نظرية الثورة من سيطرة فلسفة السيطرة، فالثورة السياسية، بحسب النظرة الشائعة تندرج في سياق منطق السيطرة. فلا بد من جهود عظيمة، على مدى أجيال، لتغيير هذه النظرة إلى الثورة.

الثورة، بالنسبة إلى فلسفة السلطة، عمل سياسي استثنائي اضطراري، يتطلب حالة استثنائية على صعيد العلاقة السياسية بين الحاكم والمعارضة. ففي الأحوال العادية توصف العلاقة بين الحاكم والمعارضة بأنها علاقة خصومة. وعلى أساس هذه العلاقة يتم التصارع السلمي على السلطة، من الدعاية إلى العصيان المدني. وما دامت الأحوال العادية قائمة، على تحسن أو على انحطاط، بحسب تقدير الرأي العام في المجتمع، فلا مبرر للثورة في الصراع على السلطة. ولكن إذا بلغ تردي هذه الأحوال درجة يستحيل تحملها، فإن العلاقة بين الحاكم والمعارضة تتحول إلى علاقة عداوة. وهذا التحول هو السمة الرئيسية للحالة الاستثنائية التي تتطلبها الثورة. ومن هذا المنظار، كما يقول جوليان فروند في كتابه **«ماهية السياسي»** مطبقاً نظرية كارل شميت في العدو، تلعب مقولة العداوة دوراً رئيسياً في الثورة، إذ تنقلها من مستوى العلاقات الخارجية للدولة إلى مستوى العلاقات الداخلية بين أعضائها، وترفع بذلك المواجهة والنزاع إلى درجة التناقض. الأمر الذي يجعل التفريق بين الثورة كوسيلة صراع على السلطة والثورة كوسيلة صراع على السيطرة أمراً صعباً للغاية من

الوجهة الواقعية. وهنا لا بد من التساؤل عما يمكن أن يسبب الانتقال من الأحوال العادية إلى الحالة الاستثنائية في الدولة، وأن يدفع المعارضة إلى طريق الثورة. فالعداوة بين أعضاء الدولة ظاهرة مناقضة لعلاقة التضامن المجسدة لرابطة الانتماء الواحد فيما بينهم. ولذلك لا يمكن أن تدوم، متى نشأت، مدة طويلة. ولا يمكن أن تنشأ إلا لأسباب عميقة غير عادية.

هذه الأسباب يمكن جمعها تحت عنوانين عريضين: استفحال أمراض السلطة الحاكمة وتخلف نظام الحكم. فلنشرح ما يعني كل منهما:

إن أمراض السلطة الحاكمة هي كما ذكرنا موزعة بين العجز وسوء الاستخدام والتسلط، لا يصح اعتبارها مبرراً لاختيار طريق الثورة إلا إذا استفحلت وتفاقمت نتائجها السيئة وانقطع الأمل في معالجتها بالطرق السلمية. ويعود تقدير هذه الأمور إلى المعارضة والرأي العام في المجتمع السياسي المتعين تاريخياً. إن التعايش مع بعض أمراض السلطة الحاكمة أمر يفرضه الواقع أحياناً، بحكم حالة النقص التي تلحق بتكوين المجتمعات السياسية وممارسة السلطة فيها. ولكن اشتداد هذه الأمراض وتهديدها لجوهر العلاقة بين الحاكم والشعب يسقطان إمكانية استمرار التعايش معها: فالشعب، إذا تحمل وصبر، فإنه لا يتحمل ولا يصبر إلى الأبد على استهتار السلطة الحاكمة بحاجاته ومصالحه، بصورة متمادية، وعلى توظيف صلاحياتها في سياسات سيئة أو فاشلة، بصورة متواصلة، وعلى اختراق حدودها، بصورة وقحة وقاهرة. والحاكم، إذا جاز له إلزام الشعب بتفسيره الخاص لمقتضيات الشأن العام بحكم تفويض السلطة إليه، فإنه لا يستطيع إلزامه إلى الأبد بتفسيرات يظهر فيها التعسف

والظلم من كل جانب. ومما يعزز الاتجاه نحو الثورة إدراك الشعب بأن أمراض السلطة الحاكمة ليست مستعصية، بمعنى أنها ليست محايثة للسلطة في طبيعة تكوينها، وإن بدت مستعصية في هذه السلطة الحاكمة أو تلك. وفي الحقيقة، تشكل هذه المسألة نقطة جوهرية في نظرية الثورة. فالاستعصاء يحصل في حالة معينة، ويستدعي اللجوء إلى العنف، إذ من دون العنف يتعذر القضاء على المرض. وقد يتعدى الاستعصاء مستوى السلطة الحاكمة، فيمتد إلى أعماق المجتمع السياسي نفسه. ففي هذه الحالة، تواجه إرادة الثورة أمراضاً أعمق من أمراض السلطة السياسية، ولكنها لا تفقد الأمل في التخلص منها، لأنها تعتبر أن هذه الأمراض تاريخية، وما هو تاريخي يمكن تغييره بالطرق المناسبة له. وقد يصل بها الأمر إلى الاقتناع بضرورة تغيير المجتمع السياسي المتعين بصورة جذرية.

وراء كل ثورة، في الصراع الطبيعي على السلطة، نفحة أمل عظيم. إنه الأمل الاجتماعي في رؤية السلطة تعود إلى صاحبها الطبيعي لكي يمارسها كما ينبغي أن تمارس، أعمالاً في خدمة المجتمع بكليته بحسب ما تقتضيه الاستجابة الواعية للظروف المتغيرة. إن غرق السلطة الحاكمة في الفساد يفجّر، عاجلاً أم آجلاً، غضب الشعب المقهور والمظلوم ويستثير فيه الشعور العارم بضرورة إنزال أشد العقوبات في جميع الذين أساؤوا حمل الأمانة وتوغلوا في الأساءة إلى المجتمع الذي فوض إليهم سلطة تسيير شؤونه. وفي الحقيقة، ليست الثورة على السلطة الحاكمة الفاسدة سوى إجراء دفاعي، يستخدم العنف رداً على العنف الذي تمارسه السلطة الحاكمة تحت شعار القانون والنظام. فالعنف هو، أصلاً، في الصراع على السلطة، عنف السلطة الحاكمة الذي يتستر تحت أشكال وألوان

كثيرة، ويعجز عن التستر عندما تتلاشى صلات السلطة الحاكمة بالعقل والعدل.

وقد تستهدف الثورة مرحلياً السلطة الحاكمة دون المساس بنظام الحكم. ولكنها سرعان ما تكتشف أن الجمع بين السلطة الحاكمة ونظام الحكم يفرض نفسه عليها. فالفساد لا يستشري إجمالًا في جسم السلطة إلا لأن نظام الحكم يتيح ذلك. إن تخلف نظام الحكم بالنسبة إلى التغيرات الحاصلة في المجتمع يباعد بين السلطة الحاكمة وبين الأوضاع الحقيقية التي ينبغي أن تهتم بها. وتباعد السلطة الحاكمة عن أوضاع الشعب المستجدة يقصي نظام الحكم عن التطور التدريجي اللازم له. وهكذا ينشأ، مع تغير الأحوال الاجتماعية تغيراً جسيماً، طلب لنظام حكم جديد يناسب الوضع الجديد وتطلعاته. ونظراً إلى ثقل التقاليد والمؤسسات المرتبطة بنظام الحكم القائم، فإنه من غير الممكن تلبية ذلك الطلب من دون ثورة تطيح التقاليد البالية والمؤسسات المهترئة، وتقيم مؤسسات جديدة محلها. وفي هذه النقطة، تتجلى سمة التقدمية في الثورة السياسية، لا بالمعنى التاريخي العريض للتقدمية، بل بالمعنى السياسي الحصري. إن تغيير نظام الحكم، في إطار الصراع السليم على السلطة، يأتي لتحسين شروط ممارسة السلطة في المجتمع. فهو تقدم بالنسبة إلى معيار العدل السياسي، لا بالنسبة إلى مفهوم معين لحركة التاريخ الشامل. وقد يسمى هذا التغيير تحديثاً، أو غير ذلك من الأسماء. فالمهم هو أنه يتحدد بالنسبة إلى مبادئ العدل السياسي الذي يشمل المجتمع كله، بدءاً بكيفية تولي السلطة وممارستها.

١٦٩ - إن مشكلات الثورة كثيرة، ولكن لا يهمنا منها في هذا

المقام سوى مشكلة تبريرها في إطار الصراع الطبيعي على السلطة. ولذلك نترك جانباً مشكلات هامة، مثل مشكلة الاستراتيجية الثورية، ومشكلة المشروع السياسي الجديد، ومشكلة ما بعد الثورة، ومشكلة تصنيف الثورات، ونتابع تحليلنا بتصويب الانتباه نحو مشكلة الأساس الجماعي للثورة.

من البديهي أن الثورة السياسية ليست عملًا يقوم به فرد أو حفنة من الأفراد أو حتى نخبة سياسية منظمة. الأفراد المتميزون يقودون الثورة، ولا يصنعونها. والثوريون المحترفون، بحسب تعبير لينين، يشكلون طليعة الثورة، لا جماعة الثورة. فلا تسمى الثورة السياسية ثورة ما لم تكن عملًا جماعياً واسعاً، عملًا يعبر عن التزام واسع من جهة المحكومين بتغيير سياسي كبير. الثورة السياسية لا تكون ثورة من دون اختزان تاريخي، على مدى جيل أو أجيال أحياناً، لأسباب ودوافع وتطلعات يشعر بها المحكومون على نطاق عريض، في حالة طلاق وتناقض مع حكامهم. الثورة السياسية الحقة لا تنطلق من فوق، ولا تنطلق من تحت، بل من قلب المجتمع. ولكن ما هو بالضبط الأساس الجماعي للثورة؟ إننا، كما قلنا، نعني بالثورة في هذاالمقام الثورة المشروعة، أي الثورة المنسجمة مع مبادئ العدل السياسي. فمن يحق له أن يثور على السلطة الحاكمة؟ الجواب عن هذا السؤال مكتوب في مفهوم السلطة السياسية نفسه. وجوهره أن المجتمع هو وحده صاحب الحق في الثورة على السلطة الحاكمة، لأنه وحده المؤهل لسحب التفويض من الحاكم. وعليه، فإن الأساس الجماعي للثورة المشروعة هو الشعب بوصفه حاملًا لإرادة المجتمع ومعبراً عن قراره بإعادة النظر جذرياً في كيفية ممارسة السلطة على نفسه. وإذا صح ذلك، فإنه ينبغي عدم التساهل مع التفسيرات التي تذهب إلى

التركيز على تمثيل الشعب في العمل الثوري. فالشعب لا ينوب عنه أحد في العمل الثوري. وينبغي أيضاً عدم الوقوع في التفسيرات الذاهبة إلى التركيز على عفوية الشعب، وهي التفسيرات المعروفة بالشعبوية. فالشعب من دون قيادة لا يستطيع أن يقوم بالعمل الثوري.

وهنا تواجه نظرية الصراع على السلطة مشكلة البنية الاجتماعية للشعب والتفسيرات الإيديولوجية المختلفة لهذه البنية. فالشعب، حتى في دولة يسودها العدل، ليس نسيجاً اجتماعياً متناغم العناصر تمام التناغم، إنه وحدة اجتماعية تخترقها فوارق عديدة وتدفع حركتها عواطف ورغبات، ومصالح ونزعات، لا تنفك نزاعاتها عن التجدد في أشكال وألوان لا تحصى. إن نظرية الصراع على السلطة لا تأخذ بمفهوم للشعب فارغ من المحتوى الاجتماعي، ولكنها لا تختزل مفهوم الشعب من وجهة إحدى فئاته أو جماعاته، ولا ترجع هذا المفهوم إلى واقع تاريخي بعينه. ومن هنا تميزها عن التحليل السوسيولوجي التاريخي وعن النظرة الإيديولوجية إلى الشعب. الشعب في التحليل السوسيولوجي التاريخي واقع اجتماعي مؤلف من أنساق من الروابط الاجتماعية تغلب عليها، بحسب الواقع المتعين، الروابط القرابية أو الطبقية أو الاتنية أو المناطقية أو غيرها. وفي النظرة الإيديولوجية، يتم التعرف على الشعب من وجهة منحازة إلى إحدى جماعاته، كالطبقة العاملة في الإيديولوجية الاشتراكية، أو إلى مجموعة جماعات متقاربة، كالقوى العاملة في الإيديولوجية الناصرية أو كالجماعة الوسطى العريضة في الإيديولوجية الليبرالية الفرنسية المستحدثة. أما في النظرية الفلسفية للصراع على السلطة، فإن التركيز يقع على الرابطة الأساسية التي تجعل من الشعب شعباً واحداً متميزاً في مجتمع متعين، وعلى الحقيقة الأساسية التي تجعل من الشعب

وحدة اجتماعية متألفة من أفراد راشدين، أحرار، مختلفين فيما بينهم، ومتساوين في الكرامة والحقوق والواجبات الأساسية. وعندما تقرر هذه النظرية أن الأساس الجماعي للثورة المشروعة هو الشعب، فإنها تعني بالضبط هذين المقومين قبل غيرهما من مقومات الشعب. فقد يغلب، في واقع تاريخي معين، نسق معين من الروابط الاجتماعية بين أفراد الشعب، ويرتبط العمل الثوري بهذا النسق. غير أن المرجع يظل، في الثورة الصحيحة، المفهوم الفلسفي للشعب. ففي هدي هذا المفهوم، تقترب الثورة من مقتضى العدل، وتبتعد عن أفق الحرب الأهلية.

وفي الواقع، يهدد خطر الانزلاق إلى الحرب الأهلية كل ثورة سياسية لا يشارك فيها الشعب كله أو السواد الأعظم منه. إن الحاكم، بالرغم من ضعف سلطانه ومن انكماش شعبيته وفساد حكمه، قادر على مواجهة الثورة عليه بأسلحة مختلفة، بدءاً بشرعية حكمه، المؤكدة على الأقل من الناحية الشكلية، وبالفئات التي ترتبط مصالحها بحكمه. فإذا لم تكن ثورة الشعب متألبة بصورة واسعة وبقدرة متفوقة ضده، فإنه يستطيع باستنفار الأنصار والأعوان والمرتزقة تحويل الثورة إلى حرب أهلية ومنع أعدائه من تحقيق هدفهم. ومن الطبيعي أن تلعب القوى المسلحة دوراً حاسماً في الصراع على السلطة بين الحاكم والمعارضة الثائرة. فالقوى المسلحة موجودة أصلًا كأداة في يد السلطة الحاكمة، لحماية الدولة من العدوان الخارجي وحفظ الأمن والنظام في الداخل. ولكن لا شيء يمنع القوى المسلحة، عندما يتردى أداء السلطة الحاكمة إلى درجة شديدة الانحطاط، من التردد في تنفيذ أوامر السلطة، ومن الوقوف على الحياد، أو من الانحياز إلى المعارضة الثائرة، أو من الانقسام فريقاً مع السلطة وفريقاً مع

المعارضة. فالقوى المسلحة تدرك أنها أداة في يد السلطة الحاكمة، وأن واجبها طاعة هذه السلطة، ولكنها تدرك في الوقت نفسه أن المرتكز الحقيقي لواجبها إنما هو رضا المجتمع وثقته بالسلطة الحاكمة. فعندما يتزعزع هذا المرتكز ويبلغ حد الانهيار، ينفذ التغير إلى استعدادها لتنفيذ أوامر السلطة الحاكمة. ومن هنا، مراهنة كل من المعارضة والسلطة الحاكمة، في الوضع الثوري، على موقف القوى المسلحة. ومن هنا أيضاً، الخطر الثاني الذي يهدد الثورة السياسية، ألا وهو الانزلاق إلى الانقلاب العسكري. فالانقلاب العسكري أسلوب لطرد الحاكم من منصبه، وربما لتغيير نظام الحكم، ولكنه ليس الثورة السياسية. فالثورة السياسية، كما قلنا، عمل يقوم به الشعب، تشارك فيه فئات الشعب وتنظيماته، من أجل مشروع سياسي جديد. وليس الشعب في حاجة إلى القوى المسلحة النظامية إلا لحسم الصراع بسرعة. فإذا تجاوزت هذه القوى تلك الحاجة، وقبضت على الحكم من خلال ثورة الشعب، متذرعة بضرورة متابعة العنف للقضاء على العدو، انحرفت الثورة عن مسارها المستقيم وأصيبت قضية العدل السياسي فيها باختلال خطير. وإذا كان الانقلاب العسكري الذي يأتي في سياق ثورة الشعب لا يصح اعتباره عملًا ثورياً، بالمعنى الحقيقي للثورة، فما بالك بالانقلاب العسكري الذي لا تحتضنه أي حركة شعبية ثورية؟

١٧٠ - كثرت الانقلابات العسكرية في العالم، بعد الحرب العالمية الثانية، وحاول بعضها التماهي مع الثورة، بينما حاول بعضها الآخر الحلول محل الثورة. ولكن، نظراً إلى ضعف التحرك الشعبي الذي بلغ أحياناً حد الغياب الكامل، يمكن وصف هذه الانقلابات

وما يخالطها من معالم ثورية بأنها أشكال من لعبة السيطرة أكثر مما هي محاولات لتصحيح لعبة السلطة في المجتمع. وهي، في الحقيقة، أشكال أعقبت أشكالًا أخرى تداخلت فيها السيطرة من الخارج والسيطرة في الداخل. وإذا شئنا مزيدًا من الدقة، وجب علينا القول بأنها أشكال من لعبة الصراع لشرعنة السيطرة. إذ إنها جميعاً ترفض، مبدئياً، البقاء في إطار لعبة السيطرة العارية وتعترف أن الشرعية السياسية تتطلب تأييد الشعب لحكامه ودعمه لسياستهم. فالتحليل النقدي لتلك الأشكال يدخلنا، من الباب العريض، إلى عالم الأسس الجماعية للاستيلاء على الحكم والجهود المختلفة لإلباسه لباس السلطة.

في عملية الاستيلاء على الحكم، ينبغي التمييز بين نوعين من الصراع: الصراع الفردي والصراع الجماعي. الأول يجري بين أهل الحكم، أي بين الذين ينتمون إلى دائرة الحكم، وهدفه استيلاء شخص بعينه على المنصب الأعلى في نظام الحكم. والثاني يجري بين الجماعات الفاعلة في المجتمع، وهدفه استيلاء جماعة بعينها على نظام الحكم برمته. الصراع الأول يفترض أن الصراع الثاني محسوم، ويعطي الانطباع، لكثرة وقوعه، أنه هو الصراع الطبيعي والمألوف على الحكم. ولكنه في الحقيقة صراع ثانوي، إذ إن الحاكم لا يستطيع السيطرة على المجتمع من قمة هرم الحكم إلا لأن الجماعة التي ينتمي إليها ضمن انتمائه إلى المجتمع هي التي تبسط سيطرتها على المجتمع. الصراع الاستيلائي على الحكم صراع بين جماعات تلعب فيه عناصر العدد والتنظيم والثروة الدور الأكبر، ويأتي ضمنه صراع الأفراد وطموحاتهم. ولكن ما هي الجماعات التي يرتد إليها الصراع الجماعي على الحكم؟

في صدارة الأجوبة عن هذا السؤال، تقابل النظرية الماركسية، التي تقوم على مبدأ الصراع بين الطبقات الاجتماعية ،النظرية الخلدونية التي تقوم على مبدأ الصراع بين العصبيات القبلية. الحكم السياسي، في الأولى، أداة لبسط سيطرة الطبقة الأقوى في المجتمع على المجتمع كله، وفي الثانية أداة لتكريس تغلب العصبية القبلية الأقوى على العصبيات المتصارعة معها. ولكن ما هي القيمة الفلسفية لهاتين النظريتين؟ لو افترضنا أنه في الإمكان توسيع النطاق التاريخي للنظرية الخلدونية وتفسير بعض الظاهرات الاجتماعية السياسية في عالم ماركس بواسطة مقولة العصبية القبلية، وافترضنا أيضاً أنه في الإمكان توسيع النطاق التاريخي للنظرية الماركسية وتفسير بعض الظاهرات الاجتماعية السياسية في عالم ابن خلدون بواسطة مقولة الطبقة الاجتماعية - وذلك رداً على فكرة حصر ابن خلدون في عالمه التاريخي وماركس في عالمه التاريخي - فإنه يبقى علينا أن نتغلب على الثنائية المتمثلة بوجود نظريتين للأسس الجماعية للصراع على السلطة على نطاق عالمي. ففي النهاية إما أن تستوعب النظرية الماركسية النظرية الخلدونية، وإما أن تستوعب النظرية الخلدونية النظرية الماركسية، وإما أن تستوعب نظرية ثالثة النظريتين معاً. والحل الأخير هو الأصوب. وشرطه، في رأينا، التخلي عن مبدأ الرد نفسه، إذ ليس في الإمكان جعل صراع جماعي واحد بعينه محدداً أساسياً، أو محدداً في التحليل الأخير، للصراع على السلطة في واقع الإنسان التاريخي بأسره. ليست الجماعات الفاعلة والحاسمة في الصراع على السلطة إما طبقية، وإما قبلية. المجال مفتوح أيضاً لصراع بين إتنيات عرقية أو بين إتنيات ثقافية، وصراع بين قوميات أو بين مناطق ومدن، بواسطة تنظيمات حزبية أو غير حزبية. والمستقبل قد يأتي بأنواع من الصراع

الجماعي على السلطة لا نستطيع تخيّلها اليوم. فالقاعدة السليمة في هذا الصدد هي قاعدة النسبية المركبة التي تؤكد حقيقة الأساس الجماعي للصراع الاستيلائي على السلطة مع ترك الباب مفتوحاً لوصف وتفسير هذا الصراع وتشكله في منظومات تاريخية بحسب بنية التقسيم الجماعي للروابط والعلاقات الحاصلة في المجتمع.

ولكن الأهم ليس في هذه النقطة، بل في الموقف الأساسي من الاستيلاء على الحكم. إن قاعدة النسبية المركبة تصلح فقط للسؤال عمن يستولي على الحكم، وبالتالي للسؤال عن سبب استيلائه، ولا تصلح للسؤال عن مبررات الاستيلاء في حد ذاته. ولذلك ينبغي لنا الارتقاء إلى المبادئ العامة التي تحكم النظرية الخلدونية وتلك التي تحكم النظرية الماركسية بخصوص الأساس الجماعي للاستيلاء على الحكم، حتى نكشف عن قيمتها الفلسفية.

تقوم نظرية ابن خلدون على التسليم بأن الواقع التاريخي للصراع الاستيلائي على الحكم منسجم تماماً مع طبيعة الأشياء، وبأنه الواقع الوحيد الممكن تاريخياً، إذا لم يحدث تدخل ديني يغيّر طبيعة الوازع ويحدد طريق العدل. المسلّمة الأولى يطرحها المؤرخ الحكيم، والثانية الفقيه المالكي. وعلى قاعدة هاتين المسلّمتين، يصبح الاستيلاء على الحكم شيئاً طبيعياً مشروعاً، بل هو الشيء الطبيعي المشروع، وكل ما يلزمه حتى يكتمل العدل فيه متوافر في تطبيق الشريعة الدينية. والسبب النهائي لهذا الوضع راجع إلى إرادة الله في خلقه. فالله قد خلق الإنسان اجتماعياً، وركب في طباعه نوازع وروابط تأتلف في العصبية القبلية، وأجرى العصبية القبلية على ما نشاهده من سعي إلى الملك، ومن تغلب العصبية القبلية الأقوى، وأرسل الأنبياء لهداية الناس إلى طريق العدل. وهكذا تطرح النظرية

الخلدونية أساساً واقعياً ولاهوتياً لشرعنة السيطرة في السياسة. غير أن هذا الأساس، على متانته الظاهرة، لا يصمد أمام النقد الفلسفي. فالمفهوم الذي فيه عن الإنسان يطمس طمساً كاملًا حقائق أساسية، مثل الفرد والحرية والحق الطبيعي والعقل المعياري، رغم ما يقوله عن السياسة العقلية، ويبقى لهذا السبب عاجزًا عن تأسيس مفاهيم الدولة والسلطة والشعب في طبيعة الأشياء. الانتماء القبلي ليس الانتماء الأساسي الوحيد في دنيا الإنسان الاجتماعي. والإنسان لا يعيش انتماءه كقدر أعمى. والفرد الاجتماعي لا يذوب في الجماعة التي ينتمي إليها، بل ينتمي إليها، شعورياً ولا شعورياً، ويحافظ في الوقت نفسه على فرديته واستقلاله وحقوقه. والشأن العام يمس ويهم جميع الناس في المجتمع، فلكل واحد الحق في إبداء رأيه في الشؤون العامة بمسؤولية كاملة. هذه الأفكار لا يمكن طمسها والزعم بأن النظرية مطلقة لطبيعة الأشياء.

أما نظرية ماركس، فإنها تبرر الصراع الاستيلائي على الحكم باعتبارات أخرى تجمع بين مبدأ اجتماعية الإنسان الطبيعية ومبدأ التناقض الطبقي عبر التاريخ ومبدأ اتجاه التاريخ نحو المجتمع الشيوعي. والفارق الرئيسي بين هذه النظرية وبين نظرية ابن خلدون هو أنها نظرية في الصراع الاجتماعي، موضوعة لهدف صراعي سياسي ضمن رؤية مبنية على مبدأ إمكانية تغيير الواقع التاريخي بالثورة البروليتارية الكاملة. إن واقع التناقض بين الطبقة البورجوازية وبين الطبقة البروليتارية يحتم على هذه الأخيرة أن تفهم أن الوصول إلى الحكم إنما هو استيلاء، أعلى وسائله الثورة، وأن من واجبها الاستيلاء على الحكم بالثورة حتى تطيح حكم البورجوازية وتنسف المجتمع البورجوازي تحقيقاً للعدل الكامل. على هذه النظرة، يقوم

تبرير الصراع الاستيلائي على الحكم في الإيديولوجية الماركسية. إنه تبرير واقعي وأخلاقي من وجهة نظر الطبقة المسيطر عليها، أي المستغلة والمقهورة، في المجتمع البورجوازي الرأسمالي التنافسي. فكما تسيطر البورجوازية على الحكم، وتستخدم لشرعنة سيطرتها منظومة من الوسائل والأساليب، الفكرية والمؤسساتية، يحق لنقيضها، الذي هو العدو المتكون في نظامها، أن يسعى إلى الاستيلاء على الحكم، وأن يستخدم منظومة من الوسائل والأساليب، الفكرية والمؤسساتية، لشرعنة استيلائه. غير أن المفارقة الكبرى في هذا التبرير هي أن غاية الاستيلاء البروليتاري على الحكم ليست مفهومة كمرحلة من مراحل الصراع الطبقي المفتوح، بل كمرحلة ختامية للصراع الطبقي وبالتالي للاستيلاء على الحكم، لا بمعنى تأبيد سيطرة البروليتاريا، بل بمعنى الغاء نقيضها وشروط وجودها كطبقة مسيطرة والغاء الحكم السياسي نفسه. وكيف يمكن أن تحقق البروليتاريا هذه الغاية؟ الوسيلة واحدة، وهي توجيه ديكتاتورية البروليتاريا نحو دولنة المجتمع حتى الغاء التمييز بين الخاص والعام في وجود الإنسان الاجتماعي. وإنه لمن البديهي أن هذه الوسيلة تناقض اجتماعية الإنسان الطبيعية، كما الغاية التي ينبغي مبدئياً أن تؤدي إليها. فالإنسان الاجتماعي أناني وغيري، وعلاقاته مبنية على ثنائية العام والخاص، ولا سبيل لإلغاء هذه الثنائية من كيانه. والإنسان الاجتماعي سياسي بالضرورة ضمن حدود معينة للحكم السياسي. فإذا كان في الإمكان طرح اعتبارات معينة، على صعيد العدل، مثل المعاملة بالمثل، لتبرير استيلاء طبقة اجتماعية على الحكم، دفعا لظلم طبقة حاكمة، فإنه من غير الممكن فلسفياً إعطاء هذا الاستيلاء حق الامتداد إلى ما لا شأن للسياسة به توصلًا إلى

ملاشاة الحكم السياسي بالحكم السياسي نفسه، والزعم بأن النظرية مطابقة لاجتماعية الإنسان الطبيعية.

١٧١ - في ضوء نموذجية النظريتين الخلدونية والماركسية والواقعات التي تحيلان إليها أو التي تحيل إليهما، يمكننا تكوين صورة كافية عن كيفية تلبس أو الباس الاستيلاء على الحكم شكل السلطة بوجه عام. فالجماعة التي تستولي على الحكم بالغصب والإكراه تندفع إلى توظيف نظام الحكم القائم توظيفاً جديداً، أو إلى إقامة نظام جديد، بحيث تضمن بسحق أعدائها خلو الساحة السياسية حولها من أي معارضة جدية لحكمها. وعندما يستتب الأمر لها، تعمد إلى تفعيل المؤسسات العامة في ثلاثة اتجاهات متكاملة: ترسيخ الاقتناع بثبات حكمها ودوامه، بث الدعاية لأهدافها ونياتها وتطلعاتها، وتحقيق برامج محددة على صعيد الخدمات التي يعود للسلطة السياسية حق تقريرها وتنفيذها.

من المهم جداً للمستولي على الحكم أن يتوصل المحكومون إلى الاستسلام للأمر الواقع والابتعاد عن التفكير في إمكانية تغييره في مدى قريب. فهذا شرط للمصالحة، إذا كان لها أن تتم، وخطوة نحو الاعتراف به. ومن أجل ذلك، يجتهد في إعطاء صورة عن وضعه، مفادها أنه مرتاح إلى وضعه، مستقر في منصبه وعازم على الاستمرار فيه إلى ما شاءالله. ومن الوسائل الممكنة في هذا الصدد، سن دستور دائم، يعطيه الصلاحيات التي يريد، ويضمن خلافته بالشكل الذي يريد. فالمحكومون مضطرون في حالة كهذه إلى البحث عن اعتبارات لتبرير استسلامهم، كأن يقولون إن تلك إرادة الله، إذ لو لم تكن إرادة الله هكذا، لما بقي الحاكم في منصبه، رغم المخاطر والعقبات التي

اعترضته، أو يقولون إن تلك نتيجة تفوق الحاكم، إذ إنه لو لم يكن متفوقاً، وحظه عظيماً، لما أفلح في دحر المصارعين له. فلماذا لا نجرب التعامل معه؟ ومن يدري، فقد يكون أفضل من سواه. أو يقولون إن الصبر مفتاح الفرج، فلنصبر على وضعنا، فلعل في الغد ما يزيل الشعور بالمهانة والقهر. إن اعتبارات كهذه تنشأ بين صفوف المحكومين بصورة عفوية، وقد يعمد الحاكم المستولي إلى تغذيتها، حتى يقطع أسباب التردد والحذر والاحجام عن التعامل معه. فالمصالح تضغط على المحكومين ولا تتيح لهم سوى هامش ضيق من المقاومة بعد توصل المستولي إلى انتزاع الحكم والقضاء على مناوئيه واستتباب الأمر له.

ومن أجل تدعيم ضغط المصالح يسعى الحاكم بالاستيلاء إلى تحويل الاستسلام للأمر الواقع إلى اقتناع به، عن طريق الدعاية المنظمة لرؤيته السياسية. وفي هذا الصدد، تلعب الإيديولوجية دور المرجع والمرشد والمغذي، إذ تمنح الجماعة المستولية على الحكم منظومة من القيم والحجج والتفسيرات، من شأنها أن تؤثر في الرأي العام وتجعله أكثر استعداداً لتفهم أهداف الجماعة المستولية على الحكم وتطلعاتها، أو أكثر تعاطفاً معها وتأييداً لها، وهذا بالطبع أفضل. والمرتكز العام لمنطق الإيديولوجية في هذه النقطة هو ثنائية العهد البائد والعهد الجديد، أو النظام البالي والنظام الجديد. إنها ثنائية بسيطة، سهلة على الإدراك، وميزتها على صعيد الدعاية أنها، بمرونتها وغناها، تتيح توظيف أنواع كثيرة من الآراء والاعتبارات، وتفننا في الجدل، وتركيزاً للانتباه بحسب الظرف والحاجة. فمن جهة، مساوئ العهد البائد، ومن جهة مقابلة، محاسن العهد الجديد. وتحت المساوئ، تندرج لائحة طويلة من الوقائع والصور والمشاهد

التي يثير استرجاعها، بطريقة التبريز والتلوين، النفور والاشمئزاز. وتحت المحاسن، تندرج سلسلة من المقاصد الجميلة والوعود والمشاريع التي يثير طرحها، بطريقة الايحاء والتسويق، الانجذاب والارتياح. إن هدف الدعاية المنظمة لجماعة مستولية على الحكم هو حمل المحكومين على استبطان رؤية هذه الجماعة الحاكمة لشؤون الحكم، وتجاوز التظاهر بقبول رؤيتها. فالجماعة الحاكمة بالاستيلاء تعلم أن تبادل الثقة بينها وبين المحكومين عملية عسيرة، معرضة للسقوط في شباك المراوغة والنفاق والخداع. ولذلك، بينما تقوم بحملات الدعاية المنظمة للنفاذ إلى عقول المحكومين وأفئدتهم، تعمل على تنفيذ بعض الخطط لتوزيع بعض الخدمات على شرائح معينة من المحكومين، حتى لا يقال إنها وحدها المستفيدة من الحكم.

المنافع الخاصة، المباشرة وغير المباشرة، هي محور أغراض الاستيلاء على الحكم. يسعى إليها الحاكم بالاستيلاء وينالها من خلال قيامه بأعمال الحكم التي تتناول شؤون المجتمع والشعب بصورة عامة. وبالنسبة إلى المستفيدين، تنقسم هذه المنافع إلى منافع لأهل الحكم، وهم بطبيعة الحال على درجات، وإلى منافع للجماعة الحاكمة، بصورة متفاوتة طبعاً بين فئاتها وتنظيماتها، وإلى منافع لجماعات مختارة من الشعب، يقع اختيارها من جهة الحاكم بحسب مقتضيات الظروف. وهذه الفئة الأخيرة من المنافع هي مرتكز استراتيجية الحاكم الساعي إلى شرعنة حكمه. فلو كان الحاكم يريد البقاء في لعبة السيطرة العارية، لما تعين عليه سوى الاهتمام بجماعته وتسخير قوى المجتمع لمصالحه أولاً، ومصالحها ثانياً. ولكن تحويل الاستيلاء على الحكم إلى سلطة، أو على الأقل تغطيته بثوب السلطة، يتطلب توسيع دائرة المستفيدين من منافع الحكم وفتاته، تحت

شعارات وضمن مشروعات خدمة الشعب والمجتمع. والاستفادة من الحكم تكون غنيمة أو امتيازاً، أو ربحاً أو راتباً، أو مساعدة، أو تسهيلًا، من خلال مؤسسات الدولة وأجهزتها أو من خلال المؤسسات الخاصة، بواسطة التشريع أو بواسطة الاجراءات التطبيقية. غير أن توسيع دائرة المستفيدين من الحكم، لإرضاء المحكومين واستمالة الأكثرية منهم، لا يلغي الصراع على الحكم بين أهل الحكم أنفسهم، طلباً لأعلى درجة من السؤدد والاستفادة. فالاتجاه نحو شرعنة السيطرة لا يبطل قانون الصراع داخل الجماعة المسيطرة، بل يجمده أحياناً لدواع وتوازنات خاصة. وكما تستخدم الإيديولوجية لتبرير استيلاء الجماعة على الحكم، تستخدم هنا أيضاً لتبرير الصراع على الحكم بين أهل الحكم أنفسهم. وقد تقع الجماعة الحاكمة ضحية صراعاتها الداخلية، فتخسر جهودها لكسب تأييد الشعب ورضاه.

١٧٢ - هذه الصورة تمثل الخط العام لكيفية تحويل الاستيلاء على الحكم إلى سلطة. إنها صورة مختصرة، وخالية من ألوان الاغراءات والصفقات والضغوط والترهيبات التي يلجأ إليها الحكم بالاستيلاء لترسيخ حكمه وتوسيع قاعدة الدعم له. غير أنها كافية من أجل رسم صورة أكثر تعقيداً وتفصيلًا لنظام الحكم التسلطي المطلق، ومن أجل إدراك الحدود التي يقف دونها تحويل التسلط إلى سلطة. فالمستولي المتسلط على الشعب يستطيع أن يتفنن ويبتدع من الأساليب والطرق ما لم يخطر على البال حتى يومه لكي يستميل عواطف الشعب وينال رضاه، غير أنه لن ينتقل من موقع المتسلط إلى موقع صاحب السلطة ما لم يعترف بحرية الشعب اعترافاً مجسداً بقبول

وجود معارضة لحكمه. وهذا الاعتراف يغير كلياً، كما أصبح واضحاً للقارئ، نوع الصراع على السلطة.

١٧٣ - لقد كان همنا في هذا الفصل تبيين كيف أن السلطة قيمة، وما هو التعامل الصحيح مع السلطة كقيمة. وارتكازاً على مقولة الصراع على السلطة، توصلنا إلى نوعين من طلب السلطة، أحدهما طلب على أساس الاستحقاق، والآخر طلب على أساس الاستيلاء. الطلب الأول ينسجم مع منطق السلطة، فهو طبيعي ومشروع بالنسبة إلى هذا المنطق. والطلب الثاني يقع ضمن جدلية التحول بين السيطرة والسلطة، ويتسمى شرعنة السيطرة. ولا يتساوى هذان النوعان، لا من حيث القيمة ولا من حيث الواقع. ففيما يبدو الصراع المشروع على السلطة النهج الأرقى لتحقيق الرغبة في السلطة، يبدو الصراع لشرعنة السيطرة النهج الأغلب واقعياً لتحقيق تلك الرغبة. وليس المطلوب فلسفياً أن يبقى الوضع هكذا. بل أن يصبح التفاوت بينهما من حيث الواقع تحقيقاً لما هو من حيث القيمة، فيصبح الصراع الطبيعي المشروع على السلطة هو الأغلب إن لم يكن الأوحد. وليس هذا المطلب مثالياً بالمعنى الأفلاطوني للمثالية، بل هو مثالي بالمعنى الوجودي الصحيح الذي يتناسب مع مقتضى إقامة علاقة الأمر على أساس طبيعة الأشياء. فالحق ليس موجوداً في عالم المثل، بل في كيان الإنسان، في صلبه وجوهره. والحق في الأمر يعلن عن نفسه بهذه الصفة، حتى بالنسبة إلى الذين يتحركون بدافع حب السيطرة وإرادة السيطرة، بدليل سعيهم إلى شرعنة سيطرتهم. وما هذا السعي، من الوجهة التاريخية، سوى تعبير عن الاتجاه إلى الابتعاد عن الطابع الوحشي في الصراع على السلطة، وإلى تعزيز طابعه الحضاري.

١٧٤ - يقود السؤال عن السلطة من حيث هي قيمة إلى السؤال عن السلطة من حيث هي فعل تاريخي، أي فعْل مشروط بالتاريخ وفعل في التاريخ. فالناس يطلبون السلطة ويتصارعون من أجلها، وهم محكومون بظروف مختلفة، ليس فقط لتلبية حاجات ذاتية، بل أيضاً لتقرير مصيرهم في التاريخ حيث تتخذ الحاجات الذاتية معناها الحقيقي. الفرد يمارس سلطته الطبيعية على نفسه، ويحقق بهذه الممارسة، وبحسب الإمكانات الموضوعية المتاحة له، تفتّح شخصيته، ويحدد المعالم الرئيسية لمصيره الخاص. وعندما يمارس سلطة على غيره، يتجاوز فعله مصيره الخاص، إذ يشمل أيضاً مصير الغير الذي يكمل فعل السلطة بوصفه مطيعاً، ويشارك بدرجة معينة في صنع المصير العام للجماعة التي هو عضو فاعل فيها. فإذا كان الصراع على السلطة عملية تاريخية، محددة بظروف مكانية وزمنية وبنية اجتماعية ومرحلة حضارية معينة، فإن فعل السلطة نفسه هو أيضاً عملية تاريخية، أي عملية تحدد بمعطيات التاريخ الماضي والحي وتحدد بدورها، جزئياً أو كلياً، مسيرة الحاضر نحو المستقبل.

هذا يعني أن ثمة مجالاً تفاعلياً خاصاً بين السلطة والتاريخ، لا تكتمل فلسفة السلطة من دون كشف مقوماته وحدوده، ولا سيما فلسفة السلطة السياسية. وفي الحقيقة، يتميز المجال التفاعلي بين السلطة والتاريخ على صعيد الحياة السياسية عن المجالات الأخرى التي تعرف أنواعاً متفاوتة من التفاعل بين السلطة والتاريخ، لأن السلطة السياسية أشد أنواع السلطة ارتباطاً بحركة التاريخ في طبيعة فعلها. السلطة الوالدية تتأثر بالتغيرات التاريخية، ولكنها، بقدر ما هي سلطة طبيعية، ترتكز في تعاملها مع هذه التغيرات على نواة من معطيات بيولوجية نفسية وبيولوجية اجتماعية تفرض نفسها، إلى حد ما، مهما يكن من أمر الاعتبارات التاريخية. والسلطة الدينية تتأثر بالتغيرات التاريخية، ولكنها بقدر ما هي سلطة متصلة بالغيب، من وجهة نظرها الخاصة، تتعامل مع التغير التاريخي بكيفية تحفظ لها جملة معينة من الثوابت المتعالية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى سائر أنواع السلطة، باستثناء السلطة السياسية. إذ إنها لا تجد ما تعلو به على حركة التغير التاريخي سوى طبيعة الحياة المجتمعية. غير أن هذه الطبيعة تشتمل على التاريخ وضعاً أساسياً لها. إن أهداف السلطة السياسية، بما هي سلطة مجتمعية، أهداف ثابتة، بقدر ما هي جزء لا يتجزأ من ماهيتها. ولكن السلطة السياسية، بما هي سلطة في مجتمع متعين، تحتاج بطبيعة فعلها إلى تجسيد الأهداف الجوهرية للسلطة السياسية في صورة أهداف تاريخية متعينة. الأمن المطلوب للمجتمع المتعين تتغير وسائله ومجالاته باستمرار، تبعاً لتغير الأخطار والاستراتيجيات والتكنولوجيات الأمنية. فينبغي إذن اختراعه باستمرار، أي بناؤه وإعادة بنائه بكيفية تواكب الحاجة المتجددة إلى حماية النفس من العدوان الراهن أو المحتمل. وكذلك النظام والتدبير والإنماء. إنها

أهداف ينبغي للسلطة السياسية، على الدوام، أن تخترع ترجمتها العملية في خضم التغير التاريخي.

بعبارة أخرى، تتأكد تاريخية السلطة السياسية، وتتحدد معالم المجال التفاعلي بينها وبين التاريخ، بمقدار ما هي قيادة من نوع خاص. فكما كانت مقولة الصراع المدخل الذي أتاح لنا استكشاف السلطة السياسية من حيث هي قيمة، يحسن بنا استخدام مقولة القيادة لاستكشاف السلطة السياسية من حيث هي فعل تاريخي.

١٧٥ - ينطوي مفهوم القيادة على ثلاثة عناصر جوهرية: الفاعل والمنفعل والهدف. الفاعل هو القائد، أي الطرف الذي يتولى عملية القيادة. والمنفعل هو الطرف الذي يتلقى أوامر القائد وتوجيهاته وينفذها، والهدف هو الشيء الذي يتوخى القائد الوصول إليه مع الطرف الذي يطيعه. فما يضيفه فعل القيادة إلى الأمر، الذي يستلزم آمراً ومطيعاً، إنما هو الهدفية المستقبلية، بحيث يصحّ القول بأن القيادة أمر موجّه نحو المستقبل، أمر يتجاوز مضمونه اللحظة الحاضرة، ويرمي إلى تحقيق هدف معين في مستقبل، قريب أو بعيد. القيادة ليست قيادة بمعناها التام، إذا كانت مقتصرة على أغراض آنية. من هنا ضرورة الاقتران، في القيادة، بين الطاعة وبين السير نحو هدف مستقبلي، وهما المعنيان اللذان بجمعهما مفهوم الاتباع بمعناه الإيجابي. ففي القيادة، يتبع المطيع القائد، أي يسير وراءه ومعه، حتى تحقيق الهدف المنشود. وهذا الهدف يختلف بين قيادة وقيادة بحسب طبيعتها، أو أن اختلاف الأهداف يستتبع اختلاف أنواع القيادة. ومن حيث العلاقة بطرفي القيادة، إما أن يكون الهدف لمصلحة القائد دون التابع، أو لمصلحة التابع دون القائد، أو

لمصلحة الطرفين معاً، على تفاوت أو على تكافؤ. ومن البديهي أن القيادة التي تتطابق مع مفهوم السلطة إنما هي القيادة التي يكون هدفها لمصلحة الطرفين معاً أو، بتعبير أدق، لمصلحة التابع في الدرجة الأولى.

الراعي يقود القطيع إلى المرعى، ولكنه يقوده أيضاً إلى المسلخ. وسواء قاده إلى هذا أو إلى ذاك، فالمهم، فلسفياً، أنه هو الذي يقرر إلى أين يقوده، وأن مصلحته هي منطلق قيادته لقطيعه. والربان يقود السفينة إلى المرفأ، ولكن، إلى أي مرفأ؟ المرفأ الذي يختاره المسافرون، أو الذي يقترحه عليهم ويقبلونه، وليس إلى أي مرفأ كان. والطبيب يقود المريض إلى الشفاء. ولكن اختيار الدواء وعلاقة المريض بالدواء وإمكانية الوصول إلى الشفاء أمور تختلف، من الوجهة الوسائلية، وضوحاً وتمييزاً ونتيجة، عما نجده في مثل الربان والسفينة. والمعلم يقود التلميذ إلى المعرفة. ولكن، من الواضح أنه، في مقابل قدرته على تحديد مضمون المعرفة التي يطلبها التلميذ، لا يستطيع إيصال التلميذ إلى هدفه من دون مشاركته الفعالة في السعي إليه. فماذا تعني هذه الأمثلة بالنسبة إلى مسألة القيادة؟ إنها تعني أولًا أن كل قيادة هي قيادة إلى شيء محدد، وثانياً أن كل قيادة تتوخى تحقيق مصلحة أحد طرفيها أو مصلحة طرفيها معاً، بشكل أو بآخر، وثالثاً أن لكل قيادة نمطاً خاصاً من التعامل مع الأهداف ومع الوسائل، سواء من جهة القائد أم من جهة التابع. فقد يقتصر عمل القائد، في حالة معينة، على تأمين الوسيلة الفعالة، وقد يشمل، في حالة أخرى، الهدف والوسيلة معاً. وكذلك عمل التابع. فقد يكون من دون مشاركة فعالة في تحديد الأهداف أو في اختيار الوسائل، وقد يكون صاحب دور فاعل في كليهما. وهذا يعود إلى نوعية الجدلية

القائمة، في القيادة، بين القائد والتابع.

١٧٦ - في ضوء هذا التحليل لمفهوم القيادة، تتبين لنا أهمية الأهداف المستقبلية للسلطة السياسية كقيادة. فالحاكم السياسي الشرعي يقود الشعب الذي يتبعه إلى ما هو أبعد من أغراض آنية، مهما ضاقت آفاق تطلعه زمنياً، لأن المشكلات التي يتعين عليه أن يعالجها تحمل، فضلًا عن جوانبها المتصلة بالحاضر الآني، أبعاداً متصلة بالماضي وأخرى متصلة بالمستقبل. لكل مشكلة أمنية في الدولة، كما لكل مشكلة تنظيمية أو تدبيرية أو إنمائية، وضع تاريخي، يمتد من الماضي إلى المستقبل عبر الحاضر الآني. وهذا الوضع يفرض نفسه على السلطة السياسية، بحيث يستحيل عليها عدم التفكير في الغد وهي تعالج مشكلات الحاضر، إما على نمط التأثير في الغد بما تقرره في الحاضر، وإما على نمط التأثير في الحاضر بما تتصوره وتريده في المستقبل. والفرق بين سلطة سياسية وأخرى يكمن في درجة الوعي بالغد، وفي نوعية السعي للتقدم نحوه بأهداف واضحة، مقنعة وجاذبة، ووسائل مناسبة وكافية. وعندما تفقد السلطة السياسية الاهتمام بالغد الذي ينتظر الشعب أو الذي ينتظره الشعب، تبطل كقيادة، وتنكمش أو تتلاشى كسلطة.

فعل السلطة السياسية، إذن، أكثر من تصريف أعمال روتينية. إنه فعل توجيه الشعب وتسييره إلى أهداف تاريخية محددة، تحقق له الأمن والنظام والخير العام والازدهار، في الوضعية التاريخية الخاصة به، إنه فعل مستقبلي في الصميم، أيا كان مضمون ما يرمي إليه. يرى إلى الحاضر، وهو يتوقع ما يمكن أن ينتج عن دوره فيه، ويرى إلى المستقبل، وهو يبحث عن كيفية الوصول إلى ما يبتغيه فيه.

ومن أجل فهم أفضل لفعل السلطة السياسية من حيث هو فعل قيادة، ينبغي تبيين خصوصيته بالنسبة إلى اللوحة العامة لأفعال القيادة، بدءاً بالتصنيف الذي يرجعها إلى أفعال تنصبّ على الأشياء، وأفعال تنصبّ على الحيوانات، وأفعال تنصبّ على الناس. القيادة السياسية ليست مثل قيادة السفينة أو الطائرة أو السيارة، وليست مثل قيادة القطيع من الغنم، أو من الخيل، أو القفير من النحل. فالناس ليسوا، في فعل القيادة، أشياء، ولا حيوانات، وإن كانت الشيئية والحيوانية ملازمتين لكيانهم. ولذلك لا يمكن قيادتهم أفراداً وجماعات أو مجتمعات، على غرار ما يقود الربان السفينة أو على غرار ما يقود الراعي القطيع. قيادة الأشياء هي قيادة وسيلة، وقيادة الحيوانات هي أيضاً قيادة وسيلة، غير أنها تختلف طبعاً عن قيادة الأشياء من حيث إنها تنصب على وسائل ليست في ذاتها مجرد وسائل. أما قيادة الناس، فإنها تنحطّ عن طبيعتها ومرتبتها إذا تحولت إلى قيادة وسيلة، لأن الناس لا يسلمون أنفسهم ومصائرهم، في أي شأن من الشؤون، لقائد يخضعون له ويتبعونه، إلا من أجل أنفسهم. والقائد لا يتسلم أمر غيره لتسخيره واستخدامه لبلوغ أغراضه الخاصة، وإن كان من المستحيل تجرده تماماً من أغراض خاصة. بعبارة أخرى، إن قيادة الناس هي قيادة كائنات عاقلة ومختارة لكائنات عاقلة ومختارة، فليست هذه مجرد وسيلة لتلك، وليست تلك مجرد وسيلة لهذه. ولكنها تنطوي على الوسائلية، لأن وجود الناس يتطلب أشياء كثيرة متنوعة هي بالفعل مجرد وسائل، ولأن تعامل الناس فيما بينهم لا يخلو من ضرورة اعتبار بعض أفعالهم وسائل لأهداف لا يمكن تحقيقها من دون هذا الاعتبار. فبقدر ما تقع قيادة الناس تحت اجتياح الوسائلية، تتحول إلى قيادة سيطرة، وبقدر ما

تنجح في استيعاب الوسائلية ضمن مشروع يشارك فيه طرفا القيادة بحرية تامة، تتحول إلى قيادة سلطة.

هذا يعني أن القيادة السياسية الشرعية، بما هي قيادة بين متساوين في الكرامة، لا يمكن أن تجعل تحديد الأهداف التاريخية احتكاراً مطلقاً للقائد، من دون الشعب. فالفاعل السياسي الحقيقي هو، في نهاية المطاف، الجماعة السياسية أو المجتمع السياسي بوصفه كلًّا متعيناً. وفي هذا الكل المتعين، لا ينفصل الجزء عن الجزء، لا بوصفه شعباً، ولا بوصفه حاكماً، ولا سيما في قضية تحديد الأهداف التاريخية. فالشعب معني بهذه القضية، من البداية إلى النهاية. ولذا لا يمكنه أن يمارس مشاركته في علاقة القيادة من موقع المنفعل المطلق. وفي الواقع، بقدر ما تبدو هذه الحقيقة جلية في صورتها العامة، تبدو عاصية على التحديد الدقيق في صورها العينية. إذ إن تأمين دور معين للشعب بوصفه ناعلًا سياسياً، وهو من حيث الوضع الطرف المنفعل، مشكلة واقعية متعددة الشروط والجوانب، فلا يمكن طرح حل واحد لها. ثمة اعتبارات تتعلق بالعدد والانتشار وأسباب التواصل، واعتبارات تتعلق بالتنظيم والإيديولوجية والتركيب الفئوي أو الطبقي، وأخرى تتعلق بالثقافة والتربية السياسيتين. الأمر الذي يعني أن مشاركة الشعب في تحديد أهداف المجتمع التاريخية هي نفسها عملية تاريخية، يصح التفكير فيها والبحث عن أشكال متطورة لها. غير أن ذلك لا يغني البتة عن تركيز التفكير في قضية القيادة السياسية على الطرف الفاعل، أي الحاكم الشرعي بوصفه قائداً، لأن تحديد أهداف المجتمع التاريخية من الصلاحيات الأساسية التي تتولاها السلطة القائدة، والتي تحدد كيفية توليها وممارستها، بصورة جدلية، مدى مشاركة الشعب ونوعيتها.

فالسلطة القائدة مسؤولة عن ترجمة أهداف المجتمع الجوهرية إلى أهداف تاريخية، لا بمعزل عن الشعب، بل بالتفاعل معه، تعبيراً وإبداعا. عن طريق التعبير تؤكد تفهمها لمشكلات الشعب ومدى معاناته وعمق تطلعاته، وعن طريق الابداع، تؤكد قدرتها على تجاوز الحاضر وحمل الشعب الذي تقوده إلى وضع جديد. وفي هذا السياق، تواجه مشكلة الوسائل بقدر ما تواجه مشكلة الأهداف. إذ إن الأهداف لا تصبح واقعاً محسوساً ما لم تتوافر وسائل مناسبة لبلوغها.

١٧٧ - وما هو الأساس القريب لمسؤولية السلطة القائدة في تعاملها مع الشعب، في وضعية تاريخية معينة؟ الجواب عن هذا السؤال يبدأ بنقد التصور الخاطئ للسلطة السياسية كسلطة قائدة، وينتهي بتحديد طبيعة الموقع الذي تحتله السلطة، من حيث هي قائدة، في بنية المجتمع ككل متعين. في المتخيل السياسي الذي تشارك شعوب الأرض فيه، بدرجات متفاوتة، لا يزال الاقتران قوياً بين صورة القائد وبين صورة الشخص الذي يأتي من خارج، من فوق، أو الذي يأتيه الرأي والقرار من مصدر أعلى. وفي الرفض الراديكالي المطلق لهذا الاقتران، كما يبدو من خلال بعض المذاهب الأنارشية، تسقط عن صورة القائد جميع السمات التمييزية، بحيث لا يعود ثمة مبرر لوجود سلطة قائدة بالمعنى الذي نتحدث عنه. وفي الحقيقة، ليس القول بالأصل أو بالطابع المفارق للسلطة القائدة أصح من القول بالمساواتية النافية للسلطة القائدة. فالقولان خاطئان، إذ إن كل سلطة قائدة في الاجتماع الإنساني مستمدة من طبيعة الأشياء في هذا الاجتماع، وكل اجتماع إنساني لا يمكن أن تستقيم شؤونه العامة من

دون سلطة قائدة. فالسلطة، كما رأينا سابقاً، جزء لا يتجزأ من بنية الاجتماع الإنساني. والتصور الصحيح لها بوصفها قيادة ينبني على التصور الصحيح لتعاليها بالنسبة إلى الشعب، أو لانبثاقها بالنسبة إلى المجتمع. فالقيادة تفترض بالضرورة نوعاً من التعالي لدى القائد، لا بمعنى الانفصال عن المجتمع والتعامل معه بمنطق الفوقية الكيانية، بل بمعنى الارتفاع بالإدراك والرؤية والإرادة فوق الجزئيات والخصوصيات من الواقعات الراهنة، وتقديم اعتبار الكل ومستقبله في التعامل مع الجزئيات والخصوصيات الراهنة. التعالي للسلطة القائدة ليس وضعاً معطى تاماً، بل هو وضع ينبغي لها أن تبنيه وتعيد بناءه باستمرار. وليس وضعاً مريحاً ومستقراً، بل هو وضع متعب ومقلق ومتحرك على الدوام. إنه الوجه الآخر، أو الاسم الآخر، للانبثاق المبدع. فالسلطة بوصفها قيادة تخرج من المجتمع من دون أن تنسلخ عنه، وتسمو فوقه من دون أن تفارقه، وتشق له طريقاً يسير عليها لتحقيق أمانيه وتلبية رغباته. إنها، من هذه الناحية، ضرب من ضروب المغامرة بأسمى معانيها.

١٧٨ - يفترض هذا المفهوم للسلطة كقيادة نظرة معينة إلى الإنسان كتاريخ. إذ ما معنى القول بأن السلطة بوصفها قيادة ضرب من ضروب المغامرة بأسمى معانيها، إن لم يكن أن الإنسان يصنع تاريخه، بجميع قواه، وهو غير متيقن يقيناً مطلقاً بأن الأهداف التاريخية التي حددها لتحقيق الأهداف الجوهرية لسلطته هي أفضل الأهداف الممكنة وبأنه يسلك السبل الأكيدة الموصلة إلى تلك الأهداف بأحسن الشروط المتوافرة؟ المغامرة بمعناها السامي لا تجافي العقل والعقلنة، ولكنها لا ترتد إلى مجموعة حسابات أكيدة

يلعب فيها الطارئ واللامتوقع والمجهول دوراً لا يمكن الغاؤه. فلا يمكن المؤالفة بينها وبين النظريات الاختزالية التي تنتهي إما إلى الإرادوية المحضة، وإما إلى القدرية المحضة. إن تحديد الأهداف التاريخية للسلطة كقيادة يأتي في أحسن الأحوال حصيلة اختيار مدروس، لا حصيلة قرار عشوائي، مع إدراك للمسافة القائمة بين التمني وبين موضوعه منالًا. ومهما عقلنت السلطة القائدة هذا الاختيار، وما يستتبعه من وسائل، فإنها لا تستطيع أن تتوصل إلى التصرف كأنها تنفذ مخططاً مسبقاً، محكماً تمام الإحكام، لا يختلف عن المخطط الذي تتحدث عنه فلسفات الحتمية المطلقة والقدرية اللاهوتية إلا بكونه من وضع العقل البشري. فالأسئلة التي ينبغي لها مواجهتها حول طبيعة وإمكانية الأهداف والوسائل، وحول أفضليتها، وحول العلاقة بين الأهداف والوسائل، وحول النتائج المحتملة، ليست من النوع الذي يمكن معالجته بنوع واحد من العقل. ولذلك لا يمكن استيعاب العقلانية تحت مفهوم السلطة بوصفها قيادة ومغامرة إلا على أساس تصور وجودي منفتح للإنسان كتاريخ.

يقودنا هذا التحليل إلى مراجعة الأطروحة القائلة بأن الناس يصنعون تاريخهم، ولكنهم لا يعرفون التاريخ الذي يصنعون. والمراجعة المقصودة لا تنصبّ على البشرية كلها والتاريخ بأسره، بل على الناس في مواقع السلطة وعلى المستقبل الذي في متناول مداركهم وإراداتهم. إذا صح القول بأن الناس يصنعون تاريخهم، فإنه في الأولى يصحّ على الناس من حيث هم أصحاب سلطة، لأن السلطة مسؤولية وقرار وتنفيذ. ولا يمكن أن يكون صاحب السلطة جاهلًا تمام الجهل بما يأمر بفعله، إلا إذا كان مخدوعاً أو مجنوناً. فالسلطة إذن تصنع التاريخ في حدود نطاقها، وهي تعرف إلى حد معين

ماذا تريد وماذا تفعل، وماذا تريد أن يفعل المطيع. ومن البديهي أن المشكلة ههنا هي مشكلة مدى المعرفة التي تصاحب لدى السلطة صنع التاريخ في حدود نطاقها. وهذه المشكلة هي في الحقيقة من نوع المشكلات المفتوحة. لأن معرفة السلطة للتاريخ الذي تصنعه عملية قابلة، على الدوام، للشك والتغير، للزيادة والنقصان، ضمن حدود هي في نفسها غير مقررة، وغير قارة، بشكل نهائي. وهذا يعني أن السلطة، وإن كانت لا تملك معرفة كاملة لما تصنع ولا تعرف جميع العواقب والانعكاسات لأفعالها، فإنها تحتفظ بقيمة مركزية في عملية صنع التاريخ في حدود نطاقها.

الفرد يصنع تاريخه الخاص بسلطته على نفسه. فهو الحاكم والمحكوم، المقرر والمنفذ، لأنه مستقل بنفسه في تدبير شؤونه الخاصة. ولا اعتبار لنوعية المعرفة التي يرتكز عليها في صنع تاريخه إلا بالنسبة إلى نوعية التاريخ الذي يصنعه. فقد تكون هذه المعرفة واسعة أو ضيقة، نقدية أو سطحية، واعية للدوافع العميقة أو غير واعية، متماسكة أو غير متماسكة. إلا أنها في جميع الحالات شرط من شروط استقلاله الذاتي. بواسطتها يترجم الأهداف الجوهرية لكيانه إلى أهداف محددة في ظروف المكان والزمان، ويعتمد الوسائل والطرق التي تبدو له مناسبة لبلوغ تلك الأهداف، ويعيد النظر في الأهداف والوسائل حيث تدعو الحاجة، وينسج على هذا النحو، من أفعاله المتعاقبة، تاريخه الخاص. وقد يكون غيره أقدر منه على معرفة مصلحته، وما يستلزم تحقيقها من أهداف ووسائل، إلا أن الأمر يعود في النهاية للفرد نفسه، لا للغير، إذ إن قرار قبول رأي الغير هو في النهاية قراره الخاص. ولا شك في أن الفرد المستنير أعلى من الفرد غير المستنير على درجات وحدة العقل والإرادة. ولكن ذلك لا ينفي

وجود معاناة عنده لجدلية هذه الوحدة. فالسلطة المستنيرة لدى الفرد تصنع تاريخه بوضعه ودفعه، ذاتياً وموضوعياً، على مسالك الحق والحقيقة والخير لنفسه. ومعنى ذلك أن التاريخ المصنوع بأفعال السلطة مبني على إيقاع وحدة جدلية، محققة بنسبة معينة لقيم الحق والحقيقة والخير. وهذا يصحّ على المجتمع، كما يصحّ على الفرد، وعلى كل جماعة مستقلة بنفسها نوعاً من الاستقلال، لأن ماهية السلطة واحدة، مهما تعددت أنواعها وأشكالها.

١٧٩ - هكذا تتحدد بوضوح معالم المجال التفاعلي بين السلطة والتاريخ من خلال مقولة القيادة، وتظهر المضامين الأساسية لمعنى السلطة كفعل تاريخي. وانطلاقاً مما توصلنا إليه، نستطيع التقدم في اتجاهات أربعة: في الاتجاه الأول، نحلل ما يمكن اختصاره بمركزية السلطة في الوجود التاريخي. وفي الاتجاه الثاني، نطرح ضرورة وامكانية اعادة تفسير التاريخ الماضي على أساس جدلية قيادة السلطة وقيادة السيطرة. وفي الاتجاه الثالث، نفحص حقيقة العلاقة بين التاريخ كتراث وبين السلطة كفعل تاريخي. وفي الاتجاه الرابع، نتطلع نحو القضية الكبرى التي هي كنه فلسفة السلطة، وأعني بها قضية تحرير العلاقات الاجتماعية من منطق السيطرة.

١٨٠ - الوجود التاريخي هو، بمعناه السطحي، الوجود في التاريخ، الوجود المشروط بمعطيات التاريخ الماضي والحاضر والمتجه نحو مستقبل معين استناداً إلى تلك المعطيات. وهو، بمعناه الانطولوجي، الوجود نفسه المتكون بتاريخه نفسه، الوجود الذي ليس سوى أفعال الموجود المحكومة بقانون الزمن. فالموجود الفاعل،

سواء كان فرداً أم جماعة، يصنع تاريخه، بما يفعل وبما لا يفعل، وهو في التاريخ، ينفعل به ويفعل فيه. فالمقولة الأساسية في الوجود التاريخي هي مقولة الحاضر، لا مقولة الماضي ولا مقولة المستقبل. الماضي هو ماض بالنسبة إلى حاضر معين، والمستقبل هو مستقبل بالنسبة إلى حاضر معين. فليس من الصحيح القول بأن الإنسان يعيش في المستقبل، كما أنه ليس من الصحيح القول بأنه يعيش في الماضي. الإنسان يعيش في الحاضر، أو بالأحرى يعيش الحاضر، في علاقة معينة مع الماضي ومع المستقبل. الموجود فعلًا في وجود الفاعل هو حضور معين للماضي، وحضور معين للمستقبل، في رؤيته لحاضره وفي صنعه لهذا الحاضر. وليس الحاضر في الوجود التاريخي الآن، أو اللحظة الآنية، بل هو وحدة زمنية نسبية متكونة حول الآن، كاليوم أو السنة، أو المرحلة، ومحددة لما هو قبل، أي الماضي، ولما هو بعد، أي المستقبل. بهذا المعنى، الحاضر ليس مقولة زمنية خالصة، بل مقولة وجودية تاريخية، متصلة بكيفية ترتيب الفاعل لوضعه في التاريخ. الحاضر هو حاضر فاعل معين، من الفرد إلى البشرية بأسرها، وليس شيئاً مجرداً ومطلقاً. وبالنسبة إليه تتحدد العلاقة بالماضي، وكذلك بالمستقبل.

هذا هو الأساس الفلسفي لقولنا بأن فعل السلطة، وبخاصة السلطة السياسية، فعل مستقبلي في الصميم. إن صاحب السلطة فاعل في الحاضر، كغيره من الفاعلين من دون سلطة. إلا أن فعله في الحاضر موجه نحو المستقبل، ومحكوم باعتبار المستقبل، لأن السلطة بمعناها العملي تحقيق لأهداف تاريخية معينة، كما بيّنا سابقاً. وفي الحقيقة، ليس توكيد التوجه المستقبلي للسلطة سوى شرط لإمكان الأطروحة التي تهمنا ههنا، أي أطروحة مركزية السلطة في

الوجود التاريخي. إذا كان فعل السلطة مستقبلياً في الصميم، فما هو موقعه بالنسبة إلى سائر الأفعال التي تشكل معاً تاريخ الإنسان؟

هذا السؤال ليس جديداً في تاريخ الفكر الاجتماعي والتاريخي، غير أن طرحه ترجّح على العموم بين نزعتين: نزعة إلى الاختزال ونزعة إلى تشويه فكرة الوجود التاريخي. الاختزال أدى إلى التركيز المسرف على السلطة السياسية، من دون غيرها من السلطات في الاجتماع الإنساني. فبدت السلطة السياسية صانعة للتاريخ من دون غيرها من السلطات، أو باستتباعها واستخدامها، بما فيها السلطة الدينية؛ وأدى أيضاً إلى ما هو أخطر من ذلك، أي إلى عدم التمييز في الحكم السياسي وفي القيادة السياسية بين السلطة وبين السيطرة. فبات الحديث عن الحكم السياسي حديثاً اجمالياً عن حقيقة ظاهرة، يرمي إلى تغطية أفعال السيطرة أو إلى تبريرها من خلال مفهوم السلطة. أما تشويه فكرة الوجود التاريخي، فقد أدى إلى القول بأن تاريخ الإنسان ليس من صنع الإنسان نفسه، بوصفه فاعلًا، واعياً، عاقلًا، وحراً، بل من صنع قوى أعلى من الإنسان، أو قوى كامنة في الإنسان، تتحكم بإرادته الواعية والعاقلة، وتصنع هي في النهاية تاريخه. ولذلك ينبغي لنا تحديد موقع فعل السلطة بالنسبة إلى صنع تاريخ الإنسان عن طريق استعادة مقولة المركزية واعادة تأويلها.

إن مركزية السلطة في الوجود الفردي تعني أن فعل سلطة الفرد على نفسه هو بين الواقعات والممكنات في موقع توسطي. الفرد المستقل، السيد على نفسه، والحر بنفسه، هو الذي يقرر، بإرادته العاقلة، فعل هذا الفعل أو ذاك، وترك هذا الفعل أو ذاك. وجوده التاريخي هو ،إذن ،سلسلة أفعاله المتعاقبة المتعلقة دوماً بفعله الحاضر والصادرة أصلًا عن حقه في حكم نفسه بنفسه. وهذا لا يعني

تهميش الرغبات والعواطف والاعتقادات والظروف الموضوعية، في تشكيل وجوده التاريخي. بل يعني أن هذه الأمور، بتشكلاتها وأنماط تأثيرها، تتفاعل مع إرادته المتحققة في حكم نفسه بنفسه، وتنتقل من وضع راهن إلى وضع آخر، كان ممكناً قبل أن يصبح واقعاً، بفضل توسط هذه الإرادة. وفي العلاقات الاجتماعية، تعني مركزية السلطة في الوجود التاريخي أن علاقة السلطة متقاطعة مع العلاقات الاجتماعية، على اختلاف أنواعها، بكيفية تجيز، بل تحتم، القول بأن هذه العلاقات لا تستقيم إلا بمقدار ما يستقيم نظام أنظمة السلطة في المجتمع. إن علاقات الحب بين الجنسين، مثلًا، لا تؤتي ثمارها الطيبة من دون تدخل مجموعة سلطات، مثل السلطة الأخلاقية التي تقرر المباح وغير المباح بين الجنسين، أو السلطة السياسية التي تقرر القانون المعتمد في المجتمع لتنظيم الزواج ونتائجه. وهذا لا يعني اطلاقاً أسبقية السلطة السياسية على السلطات الأخرى، كما لا يعني اطلاقاً، في جميع أنواع السلطة، تهميش دور المطيع في التاريخ الذي تصنعه السلطة. فالسلطة بمعناها الحقيقي علاقة بين آمر ومطيع، مبنية على حق وواجب. فإذا كان لها موقع مركزي، فهو يعود لطرفيها معاً. ولذلك لا يوجد مبرر كاف لطمس دور الشعب في الكلام على دور السلطة السياسية في صنع تاريخ المجتمع، ولا للاعتراف بدور امبريالي للسلطة السياسية بالنسبة إلى أدوار سائر السلطات في المجتمع. إن مركزية السلطة في الوجود التاريخي ليست نتيجة لفوقانية أصل السلطة في هذا الوجود، ولا تحتاج إلى مثل هذه الفوقانية، لا حقيقة ولا افتراضاً، ولا ترتبط بامتياز كياني لأي سلطة بالنسبة إلى غيرها من السلطات. إنها وضع مركوز في طبيعة الأشياء، ومعناه الصحيح ينسجم تماماً مع فلسفة التاريخ المنفتح.

١٨١ - إذا صح هذا التحليل على الصعيد الفلسفي، فهل يصح على الصعيد الوقائعي المحض؟ بعبارة أخرى، هل يصح القول بمركزية السلطة في الواقع التاريخي؟ هذا السؤال يفترض عدم تطابق بين مفهوم الواقع التاريخي وبين مفهوم الوجود التاريخي. وفي الحقيقة، يتألف الوجود التاريخي من ثلاثة أطراف: الذات الفاعلة، وجملة الأشياء المحيطة بها، والممكنات التي تختار منها ما يتحول بعد الفعل إلى حدث واقع. أما الواقع التاريخي، فإنه يتألف من جملة الأحداث التي جسدت اختيارات الذات الفاعلة في تفاعلها مع الأشياء المحيطة بها. بهذا المعنى، يتميز الوجود التاريخي عن الواقع التاريخي بأنه هو الأصل، وبأنه الذات الفاعلة في الحاضر، بينما الواقع التاريخي يتميز عن الوجود التاريخي بأنه النتيجة، وبأنه الممكن الذي خرج من عالم الممكنات إلى عالم الأحداث. المستقبل موجود بالنسبة إلى الوجود التاريخي، بينما ليس له وجود بالنسبة إلى الواقع التاريخي. فالواقع التاريخي هو إذن الوجود التاريخي كما تحقق أفعالًا في الماضي. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نقول: إذا كان مفهوم الوجود التاريخي هو نفسه عند جميع الأفراد والجماعات، فإنه من المنطقي أن يكون شكل تحقيقه واحداً، على وجه التقريب، عند جميع الأفراد والجماعات. ولكن الحقيقة، هي أن الناس، افراداً وجماعات، يختلفون ويتفاوتون في مدى ادراكهم للمفهوم الحق للوجود التاريخي، انطلاقاً من مفهوم الذات الفاعلة وبخاصة ما ينطوي عليه من الحق والقوة. واختلافهم هذا يشمل بطبيعة الحال تصورات القدرة والسلطة والسيطرة من حيث ارتباطها بمقولة الفعل. ونحن، عندما نتحدث عن مركزية السلطة في الوجود التاريخي، إنما

نتحدث عن المفهوم الصحيح الكامل للسلطة، وعن المفهوم الصحيح الكامل للوجود التاريخي. وهما يبرران القول بمركزية السلطة، بحسب التأويل الذي طرحناه، ولا نرى من علاقة ضرورية بين مركزية السلطة في الوجود التاريخي وبين مركزية السلطة في الواقع التاريخي خارجاً عن هذين المفهومين. ومن هنا، يتبين لنا أن السؤال عن موقع السلطة في الواقع التاريخي، وبالتالي السؤال عن تاريخ السلطة ماضياً، لا ينبني جوابه، بالضرورة، على فكرة المركزية.

١٨٢ - كيف يمكن، إذن، بناء البحث في السلطة في التاريخ الماضي؟ الجواب عن هذا السؤال متوافر في نظرية الواقعية الجدلية. ولكن، لأجل تحديد عناصره، ينبغي لنا المرور بثلاثة أنماط من الأجوبة الممكنة. النمط الأول مبني على فكرة الاستثناء، والثاني على فكرة العصر الذهبي، والثالث على فكرة الأطوار.

يتأسس النمط الأول على الأطروحة القائلة بأن العلاقة الأساسية العامة التي حكمت التاريخ حتى اليوم إنما هي علاقة السيطرة. لقد اختلف المسرح واللاعبون عبر التاريخ، ولكن اللعبة ظلت هي هي: لعبة الأقوى الذي يفرض إرادته فرضاً على الأضعف ويستخدمه بحسب مقتضى شهواته وظروفه. وما نلاحظه من علاقات أمر مبنية على الحق والواجب ليس سوى استثناء بالنسبة إلى التاريخ كله. ويتأسس النمط الثاني على الأطروحة القائلة بأن التاريخ عرف عصراً ذهبياً عاش فيه الناس علاقات الأمر والطاعة على أساس الحق والواجب، وما حدث قبل هذا العصر أو بعده ينبغي تحديد وضعه ومنزلته بدرجة ابتعاده وتخليه عن مبادئ العصر الذهبي وممارساته. أما النمط الثالث، فإنه يتأسس على الأطروحة القائلة بأن التاريخ

الماضي عرف أطواراً متعاقبة في ميدان السلطة، كما عرف أطواراً في ميدان الآلة على سبيل المثال، ولو تفاوتت الشعوب في مرورها بهذه الأطوار. والاتجاه العام لهذه الأطوار تقدمي، بمعنى أن الإنسان ازداد وعياً بحقيقة الحق والواجب في علاقاته الاجتماعية، وبخاصة علاقة الأمر والطاعة، واتجه أكثر فأكثر نحو توسيع دائرة علاقات السلطة وتعزيزها. فكيف يمكن التعامل مع هذه الأنماط الثلاثة للتفكير والبحث في السلطة في التاريخ الماضي؟

يبدو لنا أن فكرة العصر الذهبي غير مفيدة للتفكير والبحث في السلطة في التاريخ الماضي. إنها فكرة ذات معنى بالنسبة إلى الفكر الديني أو الفكر الأسطوري أو الفكر الايديولوجي، الذي يرى أن حدثاً معيناً يحتل مكانة محورية ومثالية في التاريخ، وأن ما انطوى عليه هذا الحدث من مفهوم للسلطة ومن ممارسة لها هو النموذج الذي ينبغي أن يحاكى. ولكن المفهوم الصحيح للسلطة ليس ممكناً في الفكر الديني، ولا في الفكر الأسطوري أو في الفكر الايديولوجي، بل في الفكر الفلسفي، لأنه يعقل السلطة بالنسبة إلى الحق في ذاته، لا بالنسبة إلى حدث تاريخي معين، ويعقل السلطة في التاريخ على أساس أنه مجال مفتوح لإدراكها وممارستها، من دون أي ضرورة لتخصيص عصر معين بالمكانة المحورية والمثالية. وفي الحقيقة، لا يعني الاستغناء عن فكرة العصر الذهبي للسلطة في الماضي، بالضرورة ،القول بأفضلية الحاضر على الماضي، أو القول بأن العصر الذهبي موجود أمامنا، في المستقبل، لا وراءنا، في الماضي. إن مدى ظهور السلطة في الواقع التاريخي يقدر بالنسبة إلى معيار السلطة في ذاتها. وكما لا يوجد مبرر قبلي لوصف عصر معين بأنه عصر السلطة الذهبي، لا يوجد مبرر قبلي لوصف التاريخ الماضي بأنه،

برمته، دون الحاضر تحقيقاً للسلطة. إن تاريخ السلطة لا يسير حتمياً، على خط واحد معين، ولا على وتيرة واحدة معينة. ومن هنا، قد نجد بعض الجدوى في استخدام فكرة الأطوار لتفسير تاريخ السلطة في نطاق محدود معين، نطاق أمة أو حضارة أو دولة، ولكن ليس من الممكن قبلياً تحديد منطق تعاقب هذه الأطوار وتعميمه واسقاطه على المستقبل.

هذا يعني أنه ينبغي التعويل بحذر على فكرة الأطوار، للبحث في تاريخ السلطة، واستخدامها كفكرة منهجية، غير مقترنة اقتراناً ثابتاً بشكل واحد من أشكال التعاقب. وهذا يعني أيضاً أنه ينبغي عدم الأخذ بفكرة الاستثناء، لأنها في العمق نفي لتاريخ السلطة، وإضافة غير مقنعة إلى أطروحة السيطرة الشاملة. فالقول بأن السلطة استثناء في التاريخ الماضي يختلف عن القول بأنها كانت قليلة الظهور أو قليلة الانتشار والرسوخ بالمقارنة مع السيطرة. إذ إنه يعني أن السلطة انوجدت في التاريخ الماضي لأسباب طارئة، ولم يكن وجودها لأسباب جوهرية. ويبدو لنا أنه لا يمكن الدفاع عن هذه الفكرة حتى النهاية، لا بمعنى أنه لا وجود لأسباب طارئة في الواقع التاريخي، بل بمعنى أن الأسباب الطارئة لا يمكن أن تفسر، بصورة كافية، الخروج على قاعدة السيطرة والاعتراف بنقيضها. إن تحولات السيطرة، إذا كانت السيطرة هي وحدها علاقة الأمر بين الأفراد الاجتماعيين، لا يمكن أن تنتج سوى أشكال سيطرة جديدة. فإما أن يكون مبدأ السيطرة كافياً لتفسير تاريخ علاقات الأمر بين الأفراد الاجتماعيين، وإما أن يكون غير كاف. فما معنى الاستثناء في هذا المجال؟ إنه يعني أن علاقات الأمر بين الأفراد الاجتماعيين لا يمكن تفسيرها بمبدأ السيطرة وحده. فلا بد من مبدأ آخر، فاعل في الواقع التاريخي

الماضي كمبدأ السيطرة، هو السبب الحقيقي لما يبدو، من وجهة النظر القائلة بسيادة السيطرة في علاقات الأمر بين الأفراد الاجتماعيين، استثناء مزعجاً. وإذا صح ذلك، فإنه من الأصوب النظر إلى تاريخ العلاقات الأمرية بين الأفراد الاجتماعيين، من وجهة واقعية جدلية، لا من وجهة احادية.

تستوعب الواقعية الجدلية تاريخ السلطة بصورة صحيحة لأنها تنظر إلى هذا التاريخ من خلال نظرة شاملة إلى العلاقات الأمرية بين الأفراد الاجتماعيين بحسب المجتمعات التي يمكن تمييزها في التاريخ. فالعلاقات الأمرية في الماضي لم تكن على غير ما نعرفه منها في الحاضر، من حيث أنها تندرج تحت مقولات السلطة والسلطان والسيطرة. ولكن هذا لا يعني أن شيئاً لم يتغير فيها بين الأمس واليوم. ما هي النسبة، في الواقع الاجتماعي الشامل المتعين، بين علاقات السلطة وبين مجمل العلاقات الأمرية؟ وما هي التصورات التي تدل على الوعي بالسلطة، والمؤسسات التي تدل على نقلها من التصور إلى الممارسة الفعلية؟ عن هذين السؤالين، لا غرابة في أن تتباين الأجوبة التي يمكن استخراجها من مجتمعات الماضي أو الحاضر. ففي كل مجتمع من المجتمعات الماضية أو الحاضرة، تظهر السلطة في الوعي وفي الممارسة الفعلية بأشكال معينة. وتاريخ هذه الأشكال هو تاريخ السلطة في مادته العينية. وهو بطبيعة الحال تاريخ متشابك مع تاريخ أشكال السيطرة، ومع تاريخ أشكال السلطان، على اختلاف أنواعها وأساليبها. وعلى هذا الأساس، ينبغي استكشاف مضامينه وأطواره ومكانته بواسطة شبكة مرنة من المفاهيم، مركزة على مفهوم التناقض، ولكن من دون تقليل من أهمية مفاهيم تفسيرية أخرى، مثل التوازي، والتفاوت، والتداخل، والانفصال، والتمويه،

والانقلاب، والتهميش، والانكفاء، والتراجع، والتأخر، والتأزم، والتوازن، والتقدم غير المطرد.

في منظار الواقعية الجدلية، لا يمكن البحث عن السلطة في التاريخ بمعزل عن البنى والمؤسسات التي تنتظم فيها علاقات الأمر بين الأفراد الاجتماعيين. فالقضية ليست قضية صراع تناقضي بين مبدأين ميتافيزيقيين على الطريقة المانوية، وليست قضية تحول ظهوري جدلي لمبدأ ميتافيزيقي واحد، على الطريقة الهيغلية، بل هي قضية تاريخ قدرة الإنسان الاجتماعي في علاقته الأمرية مع نفسه، ومع الآخرين، ومع الطبيعة الخارجية المحيطة به. كيف تصرف الإنسان الاجتماعي حتى اليوم، في المجتمعات المتباينة التي بناها، لتحقيق قدرته التأثيرية وتنميتها واستخدامها، في علاقته مع نفسه، ومع الآخرين، ومع الطبيعة المحيطة به؟ تلك هي القضية التي لا يمكن كتابة تاريخ السلطة خارجاً عنها. إنها، باللغة المؤسساتية، قضية أنظمة الحكم التي تمنح علاقات الأمر والطاعة أشكالها الاجتماعية المحسوسة. ففي عملية تشييد وتطوير وتهديم هذه الأنظمة، واعادة تشييدها وتطويرها وتهديمها، يتحدد مدى ما أنجزه الإنسان الاجتماعي من تحقيق لقدرته التأثيرية بلغة السلطة وقيادة السلطة، ومدى ما أنجزه بلغة السيطرة وقيادة السيطرة، كما يظهر ويتحدد ما أسميناه، في الفصل السابق، الصراع لشرعنة السيطرة.

١٨٣ - إن تاريخ السلطة هو تاريخها في جميع أنواعها وأشكالها، وليس فقط في نوعها السياسي. وهو أيضاً تاريخ علاقات أنواعها وأشكالها فيما بينها، ضمن المجتمع التاريخي المتعين، بوصفه جزءاً من حضارة معينة. فالتاريخ الشامل للسلطة، على قاعدة الواقعية الجدلية، هو وحده التاريخ الصحيح القادر على تزويدنا

بمعرفة نافعة للمستقبل. ولكن هل يمكن استخدام تاريخ السلطة على النحو المشار إليه من دون تحديد دقيق لدور التاريخ الماضي، وضمنه تاريخ السلطة، في عملية تقرير المستقبل وصنعه؟

يقودنا هذا السؤال إلى طرح سلسلة من الأسئلة حول الدور والماضي المقصودين، وحول الصانع وكيفية صنعه لمستقبله، ومدى قدرته على ذلك. غير أن هذه الأسئلة لا يتحدد معناها ووزنها إلا في ضوء السؤال الأساسي المتعلق بالتاريخ كسلطة. هل يوجد بين أنواع السلطة نوع يستحق أن يسمى سلطة التاريخ؟ إذا كان ثمة سلطة من هذا النوع، وجب علينا تحليل مقوماتها ونظامها ونتائجها، كما فعلنا مع سلطة الدولة أو مع السلطة الدينية. وإذا لم يكن، وجب علينا تحديد العلاقة بين السلطة كفعل تاريخي وبين التاريخ كواقع ضاغط على هذه السلطة ومؤثر في قراراتها.

لقد تحدثت نظريات عديدة، بصورة أو بأخرى، عن سلطة التاريخ. ولكن النظرية التي أعطت أفضل تعبير عنها هي نظرية التراث. التاريخ يظهر في علاقات الأمر والطاعة بين الأجيال، كتراث. إنه يتخذ، في شكل التراث، الشكل الأقوى الذي يتيح له أن يقترن بصفة السلطة، وأن يمارس السلطة، بما يناسب طبيعته. وهكذا يتم الانتقال، في نظرية التراث، من سلطة التاريخ إلى سلطة التراث، ومن التفكير في التاريخ العام للبشرية إلى التواريخ والتراثات الخاصة للجماعات البشرية. ولذلك يتعين علينا أن نفحص الآن معنى عبارة سلطة التراث كتحديد لعبارة سلطة التاريخ، وأن نستخرج النتائج التي لا بد من استخراجها لاستكمال فلسفة السلطة كفعل تاريخي.

١٨٤ - لا يوجد تراث، للوهلة الأولى، خارجاً عن تعاقب

الأجيال في بنية جماعية معينة، لأنه يفترض وارثاً جماعياً يتقبله ويتعهده بعد صاحب ينشئه ويعطيه. فالتراث شيء علائقي في جوهره، ولكن علائقيته من طراز خاص، غير البيع والشراء، وغير العطاء الذي ينتظر عطاء مقابلًا. إنه شيء متروك من صاحبه لجيل أو لأجيال آتية، من دون تخصيص حصري مقصود، ويصير تراثاً ضمن جدلية تفاعل الحاضر مع الماضي. ومن هذه الجهة، يختلف التراث عن الارث، ويبدو أكثر التصاقاً بالعلاقات الاجتماعية التاريخية غير الخاضعة لأنظمة قانونية معينة. إنه، بكل بساطة، شيء منتقل إلى الجيل الحاضر من الأجيال السابقة في تاريخ جماعة معينة، والسمة المميزة له هي أنه، من جهة، صنيعة الجيل السابق، ومن جهة ثانية، في تصرف الجيل الحاضر. فالتراث هو تراث بالنسبة إلى الجيل الحاضر من جماعة بشرية معينة، أو من الجماعة البشرية بأسرها، يتعامل معه نوعاً من التعامل انطلاقاً من وضعيته التاريخية بحسب ما تقتضيه مشاعره ومداركه ومصالحه وتطلعاته، وبحسب ما تسمح به طبيعة التراث نفسه وقدرته الخاصة. فكيف يمكن، والحالة هذه، التحدث عن سلطة للتراث؟

حتى يكون للتراث سلطة، بالمعنى الحصري للكلمة، ينبغي أن يكون طرفاً آمراً، وأن يكون أمره عن حق له فيه، وأن يكون المأمور راضياً بوضعه بالنسبة إليه، وأن يكون الأمر محدد المضمون والاسلوب نوعاً من التحديد. فالسؤال الأول يتناول طبيعة الطرف الآمر تحت اسم التراث. والجواب عن هذا السؤال، للوهلة الأولى، يفيد أنها مجموعة أشياء باقية من الماضي لقيمة فيها. هذه الأشياء، سواء كانت أبنية معمارية في مختلف ميادين العمارة، أو مؤلفات في شتى ميادين الفكر، أو تقاليد وعادات في شتى مناحي الحياة

الإجتماعية، أو أنظمة ومؤسسات مستمرة بصورة أو بأخرى، أو غير ذلك مما يمكن أن يبقى عبر تعاقب الأجيال في الجماعات البشرية أو في الجماعة البشرية كلها، هي في حد ذاتها مصنوعات يستطيع الجيل الحاضر أن يفعل بها ما يشاء، لأنها في تصرفه. فليست إذن كائنات متمتعة بقدرة أصلية على الأمر الذي تعنيه السلطة. إنها تخاطب من دون شك، الجيل الذي يحافظ عليها، ولكن خطابها ليس، للوهلة الأولى، خطاب سلطة، بل هو خطاب يمكن تفسير تأثيره بواسطة مقولة السلطان. وعليه، إذا أردنا الدقة التي يفرضها منطق السلطة المجرد، وجب علينا القول بأنه لا سلطة للتراث.

ولكن هذا الاستنتاج لا يكفي للتعبير عن حقيقة ما يتعلق بالتراث من سلطة. لقد قلنا أن التراث شيء علائقي في جوهره. وهذا يعني أن علائقيته محدّدة ليس فقط بما هو بالنسبة إلى الجيل الحاضر من تاريخ جماعة معيّنة، بل بالرابطة التي يقيمها بين هذا الجيل وبين الجيل السابق أو الأجيال السابقة أيضاً. التراث يحمل خطاباً، بل هو خطاب. والخطاب يفترض مخاطِباً ومخاطَباً. التراث يحتوي عطاء، بل هو عطاء. والعطاء يستلزم معطياً ومعطى. فهو إذن يحيل إلى اللاحق بقدر ما يحيل إلى السابق. وفي الواقع، إننا نجد هذا المعنى مكرّساً في الربط العفوي بين التراث والأجداد، أو بين التراث والسلف، بكيفية تجمع في مدرك واحد التراث كأشياء والتراث كذوات فاعلة. ولذلك ينبغي لنا، لفهم ما يتعلق بالتراث من سلطة، أن نركز الانتباه على صورة الأجداد والأسلاف التي تكمن وراءه وتندمج فيه بكيفية ما. إذا كان التراث بالنسبة إلى الجيل الحاضر من تاريخ جماعة معينة هو تراث الأجداد، فإن ما يبدو فيه من مظاهر السلطة لا بد وأن يكون مستمداً من سلطة الأجداد. بهذا المعنى،

يمكن القول أن سلطة التراث هي شيء من سلطة الأجداد، أو امتداد لسلطة الأجداد، فلا وجود لها إلا بقدر ما يثبت أن للأجداد سلطة، وما يثبت أن هذه السلطة منبثة في التراث. وهكذا، إذا صح، بالمنطق المجرد، نفي السلطة عن التراث، فإنه يصح، بالواقعية الجدلية، إرجاع شيء منها إليه. ولكن كيف تقوم سلطة للأجداد على الأحفاد، وتحديداً على الجيل الحاضر منهم؟ وأي سلطة بالضبط تكمن في سلطة التراث؟

١٨٥ - الشرط الأول لقيام سلطة للأجداد على الأحفاد هو تحديد من هم الأجداد المقصودون، وتحديد مصدر سلطتهم. إن مفهوم الأجداد، في نظرية التراث، ذو بعدين: بعد اجتماعي وبعد ثقافي. ومن الواضح أنه، في البعدين، ينطلق من مفهوم الأب. الأجداد هم آباء آبائنا، والصلة بيننا وبينهم تم عبر علاقة الأبوّة. ولكن هنا نواجه مشكلتين. المشكلة الأولى هي مشكلة كيفية التعامل مع السلسلة حتى بدايتها، إذا كان في الإمكان تحديد بداية لها. والمشكلة الثانية هي مشكلة كيفية امتلاك أفرادها، أو بعضهم، السلطة على الجيل الحاضر من الأبناء. فإذا كان الأب يمتلك سلطة طبيعية على ابنه، فإن الجد لا يمتلك سلطة طبيعية على حفيده، بل سلطة شبه طبيعية، يمكن أن تزول دون أي ضرر على الحفيد. وهكذا، خلافاً لما يذهب إليه الإعتقاد في بعض المجتمعات من تعاظم قدر سلطة الأجداد بنسبة قدمهم واسبقيتهم، يمكن القول إن ما يمتلكه الأجداد من سلطة على الأحفاد يتناقص بقدر تباعدهم عنهم. وفي الحقيقة، لما كانت سلطة الأجداد توسيعا للسلطة الأبوية، التي هي سلطة طبيعية أصلية، فقد بات قيامها متوقفاً على اعتراف الأحفاد بها.

بعبارة أخرى، يكون الأجداد أصحاب سلطة على الأحفاد بمقدار ما يعترف هؤلاء الأحفاد بوجوب الطاعة لأجدادهم. ومن هنا، بات من الممكن أن يختار الأحفاد من بين أجدادهم نخبة يخضعون لها دون غيرها، لهذه الاعتبارات أو لتلك. وهذا يعني أن سلطة الأجداد هي، إلى حد بعيد، صنيعة الأحفاد أنفسهم.

لا يختار الإنسان والديه، فهو بالطبيعة ملزم بالطاعة لهما، ما دام قاصراً وفي عهدتهما. ولكن الأمر يختلف بالنسبة إلى الأجداد من حيث هم صانعو تراث، إذ لا شيء يلزم الأحفاد بالطبيعة بالطاعة لهم. فكل جيل يختار أجداده التراثيين الذين يعترف لهم بالسلطة، وكل فئة من جيل تختار صفوة من الأجداد التراثيين وتضفي عليها صفات القدوة والقيادة. اللعبة هي لعبة الجيل الحاضر، لأن زمام المبادرة بيده. والمسؤولية هي مسؤولية الجيل الحاضر، لأن الأجداد فعلوا ما فعلوا وتركوا أفعالهم تؤثر في الأجيال بعدهم بحسب قيمتها الذاتية. وفي عملية تحديد الجيل الحاضر لأجداده التراثيين، تتشابك العوامل والاعتبارات الموضوعية والذاتية، في سياق الصراعات الاجتماعية القائمة، وتلعب العقيدة دور التبرير المنظم، بحيث يمكن القول إن مفهوم سلطة التراث مفهوم عقائدي بامتياز، وسلاح من أسلحة الصراعات الاجتماعية القائمة. ففي كل عقيدة، بكيفية مبلورة أر غير مبلورة، نظرة إلى التراث تحدد من هم أصحاب السلطة فيه، وكيفية تفسير آثارهم، انطلاقاً من سياق الحاضر ومشكلاته. فقد تكون سلطة التراث مجسدة في مؤلفات تتضمن مذهباً معينا، وقد تكون في مؤسسة برهنت التجربة عن جدواها، وقد تكون في أعمال بطولية، وفي تقليد لا تزال منافعة أعظم من مضاره، وقد تكون في سوى ذلك. وهذا يعني أن السلطة المعنية بسلطة التراث، حيث يعترف للتراث

بسلطة، يمكن أن تكون سلطة معرفية، ويمكن أن تكون سلطة عملية. وهذا يتعلق بغنى التراث وتنوّع مضامينه، في النظريات وفي العمليات.

هكذا يتبيّن لنا أن ما يتعلق بالتراث من سلطة ليس صفة أصيلة له، بل صفة يضفيها الجيل الحاضر، كله أو بعضه، على تراثه، كله أو بعضه، تعبيراً عن تبعيته له. غير أن هذه الصفة يمكن أن تكون موضوعية، بمعنى أن التراث مستحق لها بما للحقائق والأوامر والأحكام والتوجيهات التي يرسلها من وزن يستدعي قبولها. ففي هذه الحالة، يكون ما يتعلق بالتراث من سلطة حاصلًا له بوصفه حاوياً وحاملًا نتائج أفعال سلطات حقيقية، كسلطة العقل أو كسلطة الدولة، وليس بوصفه تراثاً تاريخياً خاصاً لهذه الجماعة أو تلك. إن تاريخ السلطة الفعلي له آثار في جميع التراثات، بنسبة متفاوتة طبعا. وبهذا الاعتبار، يساوي نصيب التراث من السلطة مدى مشاركته في التاريخ الفعلي للسلطة. والمعيار لتقدير هذا المدى إنما هو المعيار الذي تحدده محكمة كل سلطة بما هي سلطة أصلية.

١٨٦ - إذا صح هذا التحليل، فإننا نستطيع أن نستنتج أن سلطة التراث لا ترتكز على أسس فلسفية، بل على أسس ظرفية تاريخية، متصلة بلعبة الصراع الاجتماعي على مستوى الجيل الحاضر من تاريخ جماعة معينة. ولما كان الصراع الاجتماعي يتشكل على الخصوص في حيز الصراع السياسي وفي حيز الصراع العقائدي، فإن ما يتقرر للتراث من سلطة، يقع تحت تأثير موقع الجيل الحاضر من جماعة معينة في لعبة الصراع السياسي والصراع العقائدي. وهكذا تنشأ حول التراث ،الذي تعتبره جماعة معينة تراثا لها ،منظومة من التبريرات

والمعاني وظيفتها ترسيخ قوة التراث كوسيلة لترسيخ قوة الجماعة، وبخاصة قوة زعمائها إذا كانت جماعة منظّمة. غير أن تلك التبريرات والمعاني لا تستطيع تجاوز حدود التفكير العقائدي، وبخاصة في شكله الإيديولوجي، حتى تسند للتراث أكثر من سلطة مصطنعة. فالقول مثلًا بأن الولاء للتراث يضمن وحدة الجماعة، أو بأن الارتباط العضوي بالتراث هو، في مرحلة تراجع وهزيمة، الملجأ الأمين الذي تحتاجه الجماعة، أو بأن حكمة الأجداد الأوائل فوق الشكوك والتساؤلات، يعبر عن وظيفة يمكن أن يقوم التراث بها. لكن ليس من الضروري إطلاقاً أن يكون للتراث سلطة حتى يقوم بهذه الوظيفة. وفي الحقيقة، ما يحدث عقائدياً، عند إضفاء السلطة على التراث، ليس سوى تحويل للسلطان الذي يتمتع به التراث إلى سلطة. إن تأثير التراث، بحسب طبيعة الأشياء، تأثير مفتوح، غير مرتبط بحق وواجب، بل هو مرتبط بمحتوى التراث من جهة، وبموقف الجيل الحاضر الذي يعتبره تراثاً له من جهة أخرى. فالتراث العظيم له تأثير عظيم، لا بصورة مطلقة، بل بصورة نسبية، إذ إن تأثير العظمة لدى التراث مشروط باستعدادات واختيارات مناسبة لدى الجماعة التي تعتبره تراثاً لها. وهذا يعني أن التعامل مع التراث بحسب طبيعة الأشياء ينبني على استقلال الجيل الحاضر تجاه الأجيال السابقة من جماعة تاريخية معينة، وليس على تبعيته لها. وماذا يعني الاستقلال في التعامل مع التراث؟ إنه لا يعني القطيعة المطلقة، ولا العدائية بأي صورة من الصور، لأنه لا يمكن أن تغترب جماعة عن ذاتها، كما لا يمكن أن يغترب فرد عن ذاته، إلى حد القطيعة المطلقة مع ماضيها. وكذلك إنه لا يعني القطيعة التعسفية، ولا القطيعة من أجل القطيعة. الاستقلال في التعامل مع التراث يفترض وجود مسافة معينة بينه وبين

الوارث، يملأ فضاءها الاحترام والاعتراف بالفضل، ولكنها مسافة حقيقية، ناتجة بفعل التغير التاريخي وبفعل بلوغ الأحفاد عمر الرشد. إن فلسفة التعامل السليم مع التراث هي فلسفة المسافة الفاصلة بينه وبين الجيل الحاضر الذي يعتبره تراثاً له، وهي بطبيعة الحال مسافة نسبية، تطول وتقصر، تمتد وتنكمش، بحسب حاجة الجيل الحاضر وقدرة التراث على تلبيتها. فقد يحدث أن يتمرد الأحفاد على الأجداد. كما يحدث أن يتمرد الولد على والده، بحثاً عن توكيد الذات. ولكن القضية أعمق من ذلك وأعقد. فالعلاقة السليمة مع التراث تبدأ بعد التسليم بأن الأجداد لا سلطة حقيقية لهم على الأحفاد، بل لهم سلطان يتقرّر مداه في مجالات النظر والعمل بقدر مشاركتهم في حل المشكلات المطروحة. ومنطلق المشاركة الحوار، والحوار مفتوح على احتمالات عدة. فقد ينتج عنه تسليم بصحة ما يقدمه التراث من رؤية أو نمط سلوكي، وقد ينتج عنه العكس، كما أنه قد يفضي إلى تبيان لنقص محدود، أو إلى إدراك لضرورة تغيير عميق وشامل، أو لضرورة تطوير جزئي. وبما أن المبادرة بيد الجيل الحاضر، فإن الحوار مع التراث يتخذ شكل الاستحضار، ثم شكل المساءلة والنقد، ثم شكل الاستخلاص. وإنه لحوار من طراز فريد. إذ إن أحد طرفيه ماض حاضر، وصامت ناطق. ولأنه كذلك، يمكن الدراسات التراثية العلمية أن تلعب دوراً في وضع الأمور في نصابها الصحيح، أي في تحديد المسافة الحقيقية التي تفصل بين التراث وبين الجيل الحاضر وفي تحديد نوع الرابطة التي يجدر بالجيل الحاضر أن يقيمها معه. فالدراسات التراثية العلمية فرع من الدراسات التاريخية، ولكن همها منصرف إلى تبيان كيف يمكن أن يستفيد الجيل الحاضر من تراثه أكثر مما هو منصرف إلى تبيان الحقيقة المجرّدة. إنها

دراسات تتناول التراث كموضوع في التاريخ، من دون أن تنسى البعد الذاتي فيه، ومن دون أن تنسى علاقته بالذات الفاعلة التي هي ذات الجيل الحاضر. وبهذه الصفة، تسهم في تحليل التراث تحليلًا نقدياً يتناول أطواره وخصائصه وآلياته ومساراته وأسبابه، في أثر أثر أو في قطاع قطاع أو في بنيته الشاملة، وتؤدي في النهاية إلى كشف قيمه، وقيمة هذه القيم بالنسبة إلى الجيل الحاضر، وبالتالي إلى تعرية العلاقة معه وتجريدها من الأوهام والأصنام والأضاليل. ولا يهمنا ههنا من تلك الدراسات بوجه عام، سوى معناها بالنسبة إلى ظاهرة السلطة.
هذا المعنى يتحدد في إطار المبادرة التي يمتلكها الجيل الحاضر تجاه التراث أكثر مما يتحدد في إطار انفعاله به. إن تحويل التراث إلى موضوع علمي، في معرض التعامل الحواري معه، من شأنه أن يؤدي إلى نتيجتين: كشف أسباب سلطانه وتعزيز إدراك الجيل الحاضر لموقعه بالنسبة إلى من سبقه. فهو، من هذه الجهة، عمل تحرري يهدف إلى الانتقال من قبضة التراث إلى القبض على التراث، أي إلى استيعابه وامتلاكه، والتصرف فيه بحسب ما يحسن وما يفيد. ويمكن وصف هذا العمل، باعتبار التراث ذاتاً، بأنه سعي إلى السلطة على التراث، وباعتباره شيئاً، بأنه سعي إلى السيطرة على التراث. ولكن الأمر كله ليس سوى خطوة، غير أكيدة، نحو الهدف. فالدراسات التراثية العلمية على اختلاف مناهجها، معرضة للوقوع في شباك اغراءات التراث الآسرة، فضلًا عن تعرضها لتأثير هذه أو تلك من العقائد المتصارعة حول السلطة. ولا يمكنها في أي حال أن تكون بديلًا عن فعل الإبداع الذي يحقق ماهية السلطة كفعل تاريخي.

١٨٧ - ولو تبصرنا قليلًا في معنى الدراسات التراثية العلمية

بالنسبة إلى ظاهرة السلطة، لوجدنا أنها، هي نفسها، تعبير عن ممارسة لسلطة أصلية تتخذ التراث موضوعا لها، ألا وهي سلطة العقل، وتحديداً العقل التاريخي. فبالدراسة العلمية للتراث، يحاول الجيل الوارث أن يضع ما تركته له الأجيال السابقة تحت حكم العقل، تمهيداً لوضعه تحت حكم إرادته. أي إنه يحاول، عن طريق كتابة تواريخ علمية للمعارف والفنون والمذاهب والتقاليد والمؤسسات والأعمال البطولية وسواها مما يشتمل عليه التراث، أن يحدد مكانة التراث ووظيفته في سياق وضعيته التاريخية ونظام السلطات القائمة فيها. المعرفة العلمية للتراث جزء من المعرفة العقلية للتاريخ والطبيعة في وعي الجيل الحاضر من جماعة معينة بنفسه وبالعالم، وهذه المعرفة، من حيث هي نتاج سلطة أصلية في المجتمع، تحيل بالضرورة إلى مجموعة السلطات الفاعلة في المجتمع، وفي طليعتها السلطة السياسية. وفي ضوء هذا كله، يتقرّر ما يتميز به التراث من وصف موضوعي ووظيفي، فيقال عنه إنه عبء أو كابح أو جذاب أو حافز أو مفيد أو دافع للاعتزاز أو قابل للترميم أو ملهم لرؤى جديدة، أو... صالح فقط للمتحف ولأهل السياحة وعلماء الآثار.

وعلى هذا النحو، يتبين لنا أن التراث مجال من مجالات فعل السلطة، القائمة في المجتمع الحاضر بأنواعها وأشكالها المختلفة. ويتبين لنا في سياق هذه الحقيقة، أن فعل السلطة في التراث يمكنه أن ينتقل من أقصى درجات السلب والنقض إلى أقصى درجات القبول. الأمر الذي يسمح بالذهاب إلى القول بأن التراث ليس في نهاية المطاف، سوى تشكيلة من تشكيلات السلطة الاجتماعية من حيث هي فعل تاريخي. وهذا القول يتوافق مع ما طرحناه عن مركزية السلطة في الوجود التاريخي، ويعيدنا إلى البحث في قيادية السلطة وفي تاريخها

المقبل.

١٨٨ - وفي الحقيقة، لا يمكن بناء تصور صحيح لفعل السلطة في التراث خارجاً عن كونها قيادة. لقد أظهرنا في بداية هذا الفصل أن السلطة كفعل تاريخي تؤكد نفسها حقاً، لا عن طريق الاقتحام الروتيني بشؤون الحاضر، بل عن طريق التطلع إلى المستقبل. إذ إنها قيادة، والقيادة في ماهيتها مستقبلية الاتجاه. هذا يعني أن موقف السلطة من التراث، وما يستتبعه من فعل فيه، يتحدد ضمن تطلعها إلى المستقبل وعزمها على صنعه. السلطة كقيادة تتعامل مع التراث من خلال مجموعة القوى والمصالح التي تتصارع في المجتمع للاستمرار والبقاء أو للتفوق، فيتحول التراث على هذا النحو إلى قيمة من القيم الاجتماعية التاريخية الموجّهة التي تسعى السلطة إلى تطوير فاعليتها، أو إلى وسيلة من الوسائل التي تستخدمها السلطة لبلوغ أهدافها الجوهرية والتاريخية. السلطة الدينية القائمة في الحاضر هي التي تقرر مكانة التراث الديني وغير الديني، في فعلها التاريخي، وليس التراث هو الذي يقرر مكانتها. والسلطة العقلية المتمثلة في القوى العقلية الحاضرة هي التي تقرر ما للتراث، العقلي وغير العقلي، من قيمة في فعلها التاريخي، وليس العكس. والسلطة الوالدية هي التي تقرر، في البنية الاجتماعية الحاضرة، قيمة نظام السلطة المرتبط بنظام القرابة في التراث، وليس هذا النظام هو الذي يقرر شكلها وحدودها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى السلطة السياسية وسواها من السلطات الفاعلة في الحياة الفردية والجماعية. إن تعامل السلطة كقيادة مع التراث كقيمة أو كوسيلة ينفي أن تكون الحركة الاجتماعية التاريخية حركة أنظمة تراثية مستقلة عن إرادة الإنسان الحي، كما ينفي أيضاً أن تكون هذه

الأنظمة عديمة التأثير والجدوى. ففي النهاية، لا بد من الانطلاق من المنطلق الأساس، وأعني به قدرة الإنسان على صنع مصيره وإبداع مستقبله، والمدى المتحقق في الحاضر لهذه القدرة. ففي تطور هذه القدرة، نجد أنواعاً عديدة من توظيف التراث في فعل السلطة كقيادة، تتلاشى عندما تبلغ حد النفي لطابعه الجدلي، أي حد تقديسه أو حد إعدامه. وجميع هذه الأنواع تدل على أن السلطة كفعل تاريخي إنما هي فعل مستقبلي الإتجاه. ولكنها لا تدل على الكيفية التي ستتناول بها موضوعاتها، بما فيها التراث، في المستقبل، ولا تدل على ما سيكون عليه مستقبل السلطة نفسها.

١٨٩ - كيف، سيكون إذن، توظيف السلطة للتراث في تصور المستقبل وفي تحقيق هذا التصور؟ وكيف سيكون وضع السلطة نفسها في نظام العلاقات الاجتماعية في مستقبل البشرية؟ لا أحد يملك جواباً يقينيا عن هذين السؤالين. وفي الحقيقة، لا يهم الفلسفة أن تلعب لعبة التنبوء حول مستقبل فعل السلطة وحول مستقبل وضعها بقدر ما يهمّها طرح السؤال عن هذين المستقبلين وتوجيه الفكر نحوهما بجدية كاملة. إن التحليل الفلسفي للعلاقات القائمة أو الممكنة بين السلطة والتاريخ يؤسس للتحليل السوسيولوجي التاريخي، الذي من شأنه أن يبين، ميدانياً، الفوارق بين تواريخ السلطات في المجتمعات البشرية، والفوارق بين الاحتمالات المستقبلية لأوضاع السلطة بحسب الشعوب والثقافات والحضارات. ولذلك يمكننا الآن الاقتصار على تحديد الشروط العامة.

١٩٠ - من البديهي أن الشرط الأول لتعزيز قدرة الإنسان كسلطة هو انتشار المعرفة الفلسفية لظاهرة السلطة وشيوعها على أوسع نطاق ممكن بين الناس، نقول إن هذا الشرط بديهي، ولكننا نعلم أن بداهته لا تفرض نفسها بسهولة على جميع العقول: اولًا، لأن ثقافة السلطة مليئة بالتصورات غير الفلسفية، وبخاصة لدى الشعوب التي لا تعرف ثقافتها نشاطاً فلسفياً متواصلًا وفعالًا، وثانياً، لأن ثقافة السيطرة لن تقبل بالتراجع والانهزام قبل استنفاد جميع أساليب المقاومة وأشكالها، وهي كثيرة. فالأمر يتطلّب جهوداً منظمة ومتواصلة لتنقية ثقافة السلطة وتقويتها، من وجهة فلسفية صارمة، ولكشف آليات ثقافة السيطرة وتعطيلها.

ومن البديهي أيضاً أن القضية ليست فقط قضية وعي نظري ينبغي إعادة بنائه وتعميمه على نطاق واسع، بل هي، فضلًا عن ذلك، قضية ممارسة حية، وتجربة متنامية، تتم بالوعي النظري الصحيح وبأفعال أخرى لها طابع تنظيمي تاريخي. فالشرط الثاني، منطقياً، لتعزيز قدرة الإنسان كسلطة إنما هو إقامة علاقات السلطة وترسيخها في إطار أنظمة متعددة بتعدد السلطات الأصلية في الحياة الفردية والجماعية. لا شك في أن ثمة ترابطاً بين أنظمة القدرة التأثيرية في المجتمع الواحد، وفي الحضارة الواحدة. ولكن ليس من الضروري أن يتخذ هذا الترابط شكل نظام شامل محكّم. الترابط بين أنظمة السلطة، كما بين أنظمة السيطرة، ترابط متأثر بتموجات الجدلية الاجتماعية وتشققاتها وتداعياتها وتفاوت وتائرها. لذلك ليس من الحكمة تطلب إقامة أنظمة السلطة في الحياة الفردية والجماعيّة كأجزاء من نظام كلي يقوم دفعة واحدة بتمامه الشامل أو لا يقوم، بل العمل على إقامتها باستراتيجية متعددة المستويات والمراحل.

إن نقد أنظمة السلطة يفسح في المجال لإقامة برامج متعددة لتحسين وتدعيم ونشر ثقافة السلطة وتجسيد هذه الثقافة في المؤسسات والممارسة اليومية. النظام الاجتماعي العام يتطلب حداً أدنى من التساند المتبادل بين هذه الأنظمة. ولكنه لا يتطلب أن تكون كلها على مستوى واحد من التماسك الداخلي والمتانة والتأثير. فمن الممكن تركيز العمل على النظام الأضعف، أو على النظام الأقل تشنجاً، أو على النظام الأكثر مركزية، بحسب ما تسمح به الظروف. ومن الممكن تفضيل الإصلاح التدريجي على القطيعة الثورية، غير أن جميع هذه الإمكانات، ضمن الإستراتيجية المتعددة المستويات والمراحل، تحتاج إلى وسيلة أساسية لا يمكن الاستغناء عنها، وهي التربية على السلطة. إن إقامة نظام لأي سلطة عملية غير ممكنة إذا كان القائمون بها غير مقتنعين بفلسفة السلطة، غير مستوعبين لمفاهيمها واطروحاتها الرئيسية، وغير ممارسين لعلاقة السلطة ممارسة واضحة وناجحة. وإن إدامة نظام لأي سلطة عملية غير ممكنة إذا كان الخاضعون لهذا النظام لا يتلقون مفاهيمه وقواعد السلوك الناتجة عنها، ولا يمارسون في التجربة اليومية ما تلقوه منه بالطرق الصريحة المباشرة حيناً، وبالإشارة والايحاء حيناً آخر. فالتربية على السلطة شرط ضروري لكل عمل يرمي إلى تعزيز قدرة الإنسان كسلطة.

ولما كان كل تغيير في قدرة الإنسان كسلطة يستلزم تعرضاً لقدرة الإنسان كسيطرة، فقد بات من الضروري، لاكتمال العمل على نشر ثقافة السلطة وإعادة بناء أنظمة السلطة واستثمار التربية على السلطة، إعادة النظر جذرياً في وضع ثقافة السيطرة وأنظمة السيطرة والتربية على السيطرة في دنيا الإنسان الاجتماعي. بعبارة أخرى، لا بد لإعطاء السلطة حقها الكامل ومكانتها التامة في دنيا الإنسان

الاجتماعي من حصر السيطرة في علاقة الإنسان بالطبيعة. وهذا الأمر يتطلب منطقياً إزالة علاقات السيطرة من دنيا الإنسان الاجتماعي، ومنع امتداد عملية سيطرة الإنسان على الطبيعة إلى علاقات الإنسان الاجتماعية، وإعادة بناء علاقة السيطرة على الطبيعة برؤية جديدة إلى الطبيعة وإلى الإنسان في الكون.

هناك إذن أربعة شروط لتطوير قدرة الإنسان كسلطة وتعزيزها إلى الحد الأقصى. هذه الشروط هي، في ذاتها، شروط عامة كبيرة، أساسية. ولكنها واضحة، بما فيه الكفاية، في سياق ما طرحناه في فصول هذا الكتاب حول معنى السلطة ومصادرها وأنواعها وسلطة الحاكم وسلطة الدولة وسلطة الدين وسلطة العقل ومبدأ العدل وسلطان الإيديولوجية والصراع على السلطة. وهي، في غايتها، شروط لمشروع شامل لحضارة انسانية جديدة، غير أنها قابلة للتحقيق بمشاريع وخطط، جزئية ومرحلية، متكاملة.

١٩١ - وعند هذا الحد من تحليل المجال التفاعلي بين السلطة والتاريخ، يمكننا أن نتوقف. إذ إن معالم هذا المجال قد تحددت بوضوح تام بما قلناه عن القيادة ومركزية السلطة في التاريخ وتاريخ السلطة وسلطة التاريخ وعن الشروط العامة لإعادة بناء عالم السلطة في الوجود الإنساني. ولم يكن مقصودنا، أصلًا، أكثر من ذلك.

المحتويات

منطق السلطة

مدخل إلى فلسفة الأمر

لا نبالغ إذا قلنا أن هذا الكتاب يشكّل قفزة نوعيّة كبيرة على صعيد ارتقاء الفكر العربي إلى المستوى الأرفع لفلسفة السياسة.

إن موضوع السلطة، وخصوصاً السلطة السياسيّة، من أشد مواضيع الحياة الإجتماعيّة خطورة وإثارة للتفكير والنقاش. وما يقدمه هذا الكتاب، رغم كونه موجزاً، على حد تعبير المؤلف، ليس أقل من نظرية تامة حول هذا الموضوع الذي يحتاج إلى التفكير فيه كل انسان راشد.

وقد سعى المؤلف، الذي بات معروفاً بنهجه وإسلوبه الفريدين بين الفلاسفة العرب المعاصرين، إلى «تجاوز ثنائية العامة والخاصة، الجمهور والنخبة، فالفلسفة عنده هي نص لجميع الناس، وان كان نصاً له شروط انتاج خاصة.

الناشر: **دار أمواج** - ☏ 802389 - ص.ب 13/5264 بيروت
التوزيع: **بيسان** للنشر والتوزيع - ☏ 865126 - ص.ب 13/5261 بيروت.